

جامعة القاهرة
كلية دار العلوم
قسم الشريعة

نظرية مقاصد الشريعة

بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين

دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري

أطروحة لنيل درجة الماجستير

مقدمة من الطالب
عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي

تحت إشراف
الأستاذ الدكتور / محمد بلتاجي حسن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، واتبع هداه، إلى يوم الدين . وبعد ..

فإن جميع الأديان في عالم اليوم في مفترق طرق، فهي بين أن يتمسك الناس بها أو يعرضوا عنها مولين وجوههم شطر المذاهب الفردية النفعية المادية، والتي تطرح نفسها بديلاً عن الأديان عامة، تلك المبادئ التي تحض على العمل من أجل العمل لا غير، والمال من أجل المال، والحياة من أجل الشهوة، تحت قوانين: الغاية تبرر الوسيلة، والبقاء للأقوى، وغير ذلك من المبادئ التي تقتل المعنى الأكبر والأعظم للحياة، ألا وهو: ما بعد الحياة، أو الحياة الأخرى.

إذن فالإسلام - مع الأديان اليوم - يطرح نفسه بديلاً عن هذه المبادئ المادية التي نحتاج واقعنا المعاصر، بل إن الإسلام ليطرح نفسه بديلاً لهذه الأديان الأخرى نفسها، فالفكر الإسلامي اليوم يطرح نفسه على أنه «البديل الوحيد» لكل الأفكار المادية التي تحتكم إلى قانون الغاب، شيوعية كانت أم رأسمالية، شرقية كانت أم غربية .

لذلك كان لا بد من مراجعة عامة لمضامين الأفكار التي نقدمها للناس وندعوا إليها على أساس أنها «الإسلام»، هل ندعوا الناس اليوم إلى إسلام حملناه الكثير من أعرافنا وتقاليدنا التي لم ترد في نصوصه؟، أم ندعوهم إلى إسلام مبتور حذفنا منه كثيراً مما هو فيه؟، فهل ندعوهم إلى إسلام «متخلف» عن الحياة المعاصرة، يركب الناقة ويسكن الخيمة، أم ندعوهم إلى إسلام «مودرن» يلبس قبعة «الخواجة»، و«يرطن» بالفرنسية!!

في إطار هذه المراجعة يأتي هذا البحث الذي يحاول الغوص في صميم فلسفة التشريع، من خلال كتابات العلماء المعتبرين، مع اعتبار المرجعية العليا

لنصوص الشريعة لا غير، فهو بحث ينطلق من رفض أسلوب «المسلّمات الموروثة اللامبررة»، ورفض الانصياع للماضى - مع كل الاحترام والتقدير له - لمجرد قداسة مرور الزمن عليه، وترسخه عبر الأيام والسنين، وفي نفس الوقت رفض هدم الأصول لمجرد «توهم التجديد» أو لولع بفكر دخيل - فهو بحث يحاول تقليص المساحة بين الإسلام كما أنزل، والإسلام كما رآته عيون البشر، وكما فهمته عقول الناس، بكل ما قد يدخل على ذلك من الوهم والتلبيس والتخليط وسوء الفهم، بل وسوء النية، وهذا هو الإسلام الذى ينبغي على أهل الذكر الدعوة إليه ~~فقط~~، الإسلام كما أنزل من الله سبحانه وتعالى.

● أسباب اختيار الموضوع:

لا شك أن أى باحث - فى مرحلة الباحث العمرية - يتمنى أن يجد موضوعاً تتوفر فيه عدة نقاط، أهمها:

أولاً: أن يكون البحث فى الموضوع ذا عائد علمي على الباحث شخصياً.

ثانياً: أن يكون البحث فى الموضوع ذا عائد علمي على القارئ، بمعنى أن يكون الموضوع جديراً بالبحث، وبه من المساحات الفارغة ما يسمح بالاجتهاد لملئها.

ثالثاً: أن يكون موضوع البحث متفقاً مع بعض الميول الفكرية أو النفسية أو العاطفية للباحث.

رابعاً: أن يكون الموضوع مهماً فى الحياة العملية والفكرية، وليس من المواضيع الهامشية التى لا هدف من البحث فيها إلا نبيل الدرجة III

وقد وجد الباحث ضالته فى موضوع الرسالة، ذلك أن قراءة كل ما كتب ابن تيمية من جهة، وكل ما كتب الأصوليون الكبار فى الموضوع من جهة أخرى، قراءة كل هذا ولا شك رصيد علمي لأى باحث فى مستهل حياته العلمية.

كما أن موضوع البحث - كما سوف يتضح بإذن الله - يحتمل الكثير من التجديد والإضافة، بل إن الباحث يزعم أن مساحة التجديد أكبر من أن يخوض فيها الباحث نفسه، لاعتبارات السن والتكوين العلمى، بل إن الباحث ليطمأن

فى الزعم فىقول إن مساحة التجدد والإضافة فى الموضوع أكبر وأوسع بكثير من أن يستوعبها أى باحث أو عالم وحده مهما علا شأنه !!!
وقد وجد الباحث أيضاً رغبة نفسية فى دراسة الموضوع، وولعاً شديداً كذلك بالفترة الزمنية التى يتناولها البحث بالدراسة .
وعلاوة على كل ذلك يعتبر موضوع الرسالة من أهم المواضيع المعاصرة، فهو ملف مفتوح، ينقصه الكثير من الأوراق إضافة وحذفاً .
لكل ذلك تم اختيار هذا الموضوع بالذات .

● أهمية موضوع الرسالة :

وتكمن أهمية الموضوع فى أنه بحث فى فلسفة التشريع وأهداف النصوص، وليس بحثاً فى فرعيات المسائل التى يطرحها النص .
ويكتسب موضوع المقاصد أهمية كبرى بسبب تعرضه للإهمال لفترة طويلة، يقدرها الباحث بتسعة قرون تقريباً .

فالنظرية وضعت - كما سيحاول البحث أن يثبت - فى القرن الخامس الهجرى، وواضعها حجة الإسلام الغزالى^(١)، وظل الأصوليون من بعده يرددون كلامه بلا إضافة أو حذف لشيء يكاد يذكر، حتى جاء الإمام الشاطبى^(٢) فى القرن الثامن الهجرى، وشرح نظرية الغزالى، ومنذ ذلك الحين صار الأمر إذا ذكرت المقاصد ذكر الشاطبى، وأصبحت دراسة الموضوع مرتبطة بتكرار ما قاله الشاطبى، والشاطبى بدوره مرتبط بنظرية الإمام الغزالى، وعليها تحفظ كثير .

ولا يقلل الباحث هنا من شأن الإمامين، ولكن أهمية الموضوع تجعل من المستحيل أن يقبل ترديد كلام عالم أو أكثر فى الموضوع - مهما علا شأنه ومقامه -، بل لا بد من استقراء وفهم كل الإضافات فى الموضوع، وذلك لا يكون إلا بدراسة آراء كل العلماء ذوى الشأن الذين كتبوا فى المقاصد، أما الاكتفاء بترديد كلام الغزالى والشاطبى - مع مرور القرون - فهو أمر مرفوض خصوصاً أنه

(١) ستأتى ترجمته لاحقاً . ص ٥٨ .

(٢) ستأتى ترجمته لاحقاً . ص ١٣٣ .

بين يدينا مؤلفات وكتابات علمية تعارض أو تصوب أو تختلف مع نظرتهم في الموضوع.

ويستغرب المرء كيف أهمل هذا الموضوع كل هذه السنين، وكيف اهتم المسلمون بمباحث لفظية وحرفية في علم الأصول، وكيف شغل الفكر الإسلامى بمعارك استهلكت الجهود لمئات من السنين بلا ثمرة عملية تكاد تذكر، بل رياضة ذهنية، ترهق العقل، وتضل الفكر، وتعمى الطريق، هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟، وهل الإنسان مخير أم مستير؟ وهل تعلم علم المنطق واجب أم غير واجب؟ وهل الحق فى صفات الله مذهب الأشاعرة أم الماتريدية؟ و... إلخ. مباحث لا أول لها ولا آخر، غطلت تقدم الفكر الإسلامى لأكثر من ثمانية قرون، وبسببها أهملت أشياء فى غاية الأهمية، ومن أهمها: البحث فى مقاصد الشرع.

ويتعجب المرء كيف استغرق إمام كابن تيمية مثلاً غالب عمره وجهده فى الرد على الفرق، وفى المعارك الفلسفية المعروفة، فالفقار للفتاوى يجد نصفها - أو أكثر - فى هذه المباحث، ويجد موضوعاً مثل الزكاة مثلاً تم تناوله سريعاً وفى أقل من مئة صفحة!!!

فالموضوع أهميته من خمس جهات:

أولاً: أهمية مقاصد الشرع عموماً.

ثانياً: أهمية شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد شغل الناس فى زمانه وبعد وفاته بآرائه ومؤلفاته.

ثالثاً: أهمية الفترة الزمنية التى يتناولها البحث، حيث إنها الفترة التى تكونت فيها النظرية، واستقرت، وشرحت.

رابعاً: إهمال البحث فى الموضوع ووجود كثير من المساحات الفارغة، ووجود كثير من التحفظات على نظرية المقاصد بشكلها التقليدى الذى وصل إلينا، والذى هو نتاج تلك الحقبة الزمنية التى يتناولها البحث

خامساً: أهمية المقارنة بين العلماء فى هذا الموضوع، لمعرفة حجم الاتفاق

والاختلاف، ولمعرفة حجم الثابت والمتغير، وحجم القطعي والظني في الموضوع، ومعرفة حجم « المسلمات » التي تحتكم إلى النصوص، وحجم الاجتهاد البشري الذي يقبل الخطأ والصواب .

● خطة الدراسة :

تعتمد خطة الدراسة على استقراء كل ما كتب ابن تيمية، وكذلك استقراء كل المؤلفات الأصولية التي تناولت الموضوع في الفترة الزمنية المحددة، لذلك استغرق من الباحث جمع مادة البحث خمس سنين .

وجزاء كبير من هذه الرسالة معتمد على المنهج الوصفي، الذي كان لا بد منه لكي يتم عرض النظرية عند جمهور الأصوليين .

وقد حاول الباحث أن يوضح مدى تميز فكر الإمام ابن تيمية في موضوع المقاصد، وذلك من خلال المقارنة بينه وبين جمهور الأصوليين، كل ذلك من خلال منهج تحليلي نقدي في حدود ما تسمح به القيود الأدبية المفروضة على باحث في درجة الماجستير .

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين :

الأول : أن كثيراً من مباحث الرسالة ذات وجهين، وجه كلامي جدلي فلسفي، ووجه أصولي شرعي، وبعضها أيضاً يتعلق بفروع الفقه أكثر من تعلقه بالمقاصد كمبحث أصولي . وقد تعمد الباحث تناول هذه المواضيع بتعميق جوانب الأصول، والإعراض عن جوانب الكلام وفروع الفقه، نظراً لأن موضوع الرسالة ليس في أحد العليين .

الثاني : أن هذا البحث كان من الممكن أن يكون ضعف ما هو عليه الآن - من ناحية الحجم -، ولكن دون فائدة علمية تكاد تذكر، ذلك أن التكرار « النمطي » « التقليدي » لا فائدة منه، لذلك تعمد الباحث تجاهل كثير من المؤلفات الأصولية الداخلة ضمن الفترة التي يبحثها، لأنها ليس فيها إلا تكرار لا فائدة فيه بتاتاً .

وقد تم عرض مباحث ومواضيع هذه الرسالة كالتالي :

مقدمة : ثم تمهيد يشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تحديد مصطلح « نظرية مقاصد الشريعة » .

المبحث الثانى : سبب اختيار الفترة الزمنية التى يدرسها البحث .

المبحث الثالث : التعريف الموجز بابن تيمية .

وبعد ذلك أبواب ثلاثة :

● الباب الأول : مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين .

وهو عشرة فصول :

الفصل الأول : مقاصد الشريعة عند الإمام ابن حزم الظاهرى .

الفصل الثانى : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجوينى .

الفصل الثالث : مقاصد الشريعة عند أبى حامد الغزالى .

الفصل الرابع : مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى .

الفصل الخامس : مقاصد الشريعة عند سيف الدين الآمدى .

الفصل السادس : مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام .

الفصل السابع : مقاصد الشريعة عند الإمام القرافى .

الفصل الثامن : مقاصد الشريعة عند نجم الدين الطوفى الحنبلى .

الفصل التاسع : مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبى .

الفصل العاشر : مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى .

● الباب الثانى : مقاصد الشريعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية .

وهو من أربعة فصول :

الفصل الأول : موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين .

الفصل الثانى : أسس المقاصد عند ابن تيمية .

الفصل الثالث : ما هى مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ؟

الفصل الرابع : طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية .

● الباب الثالث : مقررات ونتائج مستخلصة :

وهو من ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : عرض نظرية مقاصد الشريعة .

المبحث الثانى : جوانب القوة فى نظرية المقاصد .

المبحث الثالث : جوانب الضعف فى نظرية المقاصد .

وفى نهاية هذه المقدمة، يتوجه الباحث بالشكر الجزيل إلى مشرف هذه الرسالة، الأستاذ الدكتور / محمد بلتاچى، الذى جمع خلال إشرافه على هذه الرسالة بين عدة أمور، فقد وازن بين تعليم وتلقين المنهج، دون تلقين الأفكار، وبين تقييد الباحث بقيود المنهجية العلمية، وتحرير جوهر الفكر والبحث، كل ذلك فى إطار أبوى، يعتمد على التواصل العلمى، واحترام حرية الفكر.

كما يشكر الباحث الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال عليه رحمة الله، الذى ساعد فى موضوع البحث فى بداية تسجيله، وكذلك قبل تسجيله الرسمى . ويسأل الله أن يجزيه خير الجزاء، وأن يحشره فى الصالحين . ويشكر الباحث كل من ساعد فى إتمام وإخراج هذا البحث .

كما يخص الباحث بالشكر فضيلة الأستاذ الدكتور الوالد يوسف القرضاوى، الذى وجّه عقل الباحث – من البداية – نحو البحث فى مقاصد الشريعة، وكانت مكتبته هى أم هذا البحث الرؤوم، والتى أرضعته بشتى أنواع المراجع والكتب، على مدار أكثر من خمس سنوات حتى استوى على سوقه فى هذا الشكل .

وأخيراً، ندعو الله سبحانه وتعالى أن يتقبل منا صالح الأعمال، وأن يلهمنا الصواب فى القول والعمل .

والله الموفق

* * *

تمهيد

ويشتمل هذا التمهيد على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحديد مصطلح «نظرية مقاصد الشريعة».

المبحث الثاني: سبب اختيار الفترة الزمنية التي يدرسها البحث، من القرن

الخامس وحتى الثامن الهجري.

المبحث الثالث: التعريف الموجز بابن تيمية

* * *

المبحث الأول

تحديد مصطلح «نظرية مقاصد الشريعة»

معنى النظرية: من النظر، والنظر «هو تقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته . وهو ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم . . والنظر العلمى هو حركة الإنسان العالم لطلب علم عن علم»^(١).

فالنظر «كالفكر، فعل صادر عن النفس لاستحصاى المجهولات من المعلومات، والمجهول لا يكتسب من كل معلوم على أى وجه كان، بل لا بد له من معلومات مناسبة، وترتيب معين فيما بينها، وهيئة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب»^(٢).

وقيل فى تعريف النظرية أنها «قضية تثبت ببرهان، أو طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية»^(٣).

وهى قد تطلق على «ما يقابل الممارسة العملية»، وهى هنا تدل على «المعرفة الخالية من الغرض، المتجردة من التطبيقات العملية»^(٤).

وقد تطلق على «ما يقابل المعرفة العامية»، وهى هنا تدل «على ما هو موضوع تصور منهجى منظم ومتناسق، تابع فى صورته لبعض المواضع العلمية التى يجهلها عامة الناس»^(٥).

(١) مفاتيح العلوم الإنسانية. د. خليل أحمد خليل. ص ٤٣٦. ط. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت - لبنان.

(٢) المعجم الفلسفى. د. جميل صليبا. ج٢. ص ٤٧٣. ط. دار الكتاب اللبنانى. ومكتبة المدرسة بيروت - لبنان.

(٣) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية. تأليف: د. أميل يعقوب. ود. بسام بركة ومى شيخانى. ص ٣٩٠. ط. دار العلم للملايين. بيروت - لبنان.

(٤) المعجم الفلسفى. د. جميل صليبا. ج٢. ص ٤٧٧.

(٥) المرجع السابق. ج٢. ص ٤٧٧.

فالنظرية « ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية، بمعنى أنه تركيب عقلى واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر »^(١).

والمعنى المرتضى لكلمة النظرية – من وجهة نظر الباحث – هو ما ذكره د. خليل أحمد خليل فى مفاتيح العلوم الإنسانية، يقول: « فالنظرية فى أصلها اليونانى تعنى (فعل النظر إلى العالم أو المشاهدة) .

وتدل حالياً على بناء فكرى – يتصف بالتكامل^(٢) – ينزع إلى الربط بين أكبر عدد من المظاهر المنظورة، ومن القوانين الخاصة، وإلى جمعها فى مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيرى عام للكلية المعبرة (نظرية فيزيائية، حقوقية ... إلخ)^(٣) .

فالتنظير إذا يحتاج إلى الاستقراء، ليتمكن الناظر من جمع أكبر عدد من الظواهر والقوانين، والربط بينها بالرباط المشترك، وهو ما أطلق عليه فى التعريف « المبدأ التفسيرى العام » .

● معنى مقاصد الشريعة :

أولى مفاجآت هذا البحث أن مقاصد الشريعة ليس لها تعريف واضح – أو حتى غير واضح – إذا التزمنا بالفترة الزمنية التى يعنى بها البحث، لذلك حين يجتهد أى باحث فى تعريف المقاصد لن يجد أى مرجع يعينه على ذلك غير المراجع الحديثة والمعاصرة .

بل إن كثيراً من الدراسات الحديثة فى الموضوع سارت على نفس المنهج القديم فى البحث، لذلك لم تلتفت إلى هذا البحث لأن القدماء لم يبحثوه .

وتعريف مقاصد الشريعة له أهمية كمدخل لدراسة الموضوع، وكضابط من ضوابط الحوار والبحث والجدل، ذلك أن تحديد المصطلحات – عموماً – قد يزيل الكثير من الالتباسات، ويفك كثيراً من العقد، ويختصر كثيراً من المسافات .

(١) المرجع السابق . ج ٢ . ص ٤٧٨ « باختصار » .

(٢) الجملة الاعتراضية من الباحث .

(٣) مفاتيح العلوم الإنسانية د. خليل أحمد خليل . ص ٤٣٧ .

وقد اهتم فقيه المقاصد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بهذا المبحث، فيقول - رحمه الله - في تعريف المقاصد: «مقاصد التشريع هي المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون فى نوع خاص من أحكام الشريعة.

فيدخل فى هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعانى التى لا يخلو تشريع عن ملاحظتها، ويدخل فى هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة فى سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة فى أنواع كثيرة منها»^(١).

وعرفها الشيخ علال الفاسى - رحمه الله - بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»^(٢).

ومن الواضح أن كلا الشيخين يتكلم عن مقاصد عامة للشرع، ومقاصد خاصة يلاحظها الشارع فى بعض جوانب الحياة، بالإضافة إلى المقصد الجزئى الخاص بكل نص على حدة.

ومن كل ما سبق، يكون معنى «نظرية مقاصد الشريعة»، هو: ذلك البناء الفكرى المتكامل، الذى يربط بين أكبر عدد من الظواهر والقوانين، المتعلقة بمعانى وأسرار وحكم الشريعة، الملاحظة فى جميع أحوال التشريع، أو معظمها، أو عند كل حكم جزئى من أحكامها، ويجمعها فى مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيرى عام».

وعناصر التعريف السابق ثلاثة:

العنصر الأول: جمع القوانين والظواهر، والربط بينها، بشكل متكامل غير ناقص. ولا شك أن عمدة هذا العمل يكون بالاستقراء الكلى.

العنصر الثانى: مقاصد الشريعة نفسها، ومعنى ذلك التبصر فى أدلة

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. ص ٥١ ط. الشركة التونسية للتوزيع. سنة ١٩٧٨. بدون رقم.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للشيخ علال الفاسى ص ٣. ط. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء.

الشرع ونصوصه، وما يعين على ذلك من العلوم الموضوعية لتسهيل فهم وتوجيه النصوص، وأهم هذه العلوم أصول الفقه.

العنصر الثالث: المبدأ التفسيري العام. وهذا هو المشكل فلو حاولنا - كما سوف يتضح من هذه الدراسة - معرفة المبدأ التفسيري العام الذي ارتضاه القدماء حين كتبوا في هذا الموضوع، سنجد أن المبدأ التفسيري هو: «الحدود الجنائية».

وهذا هو الخطأ التاريخي في نظرية مقاصد الشريعة عند القدماء، فالمقصود الشرعي هو ما عليه حد أو عقوبة جنائية، أما كل مبادئ الإسلام العظمى من العدل والحرية والمساواة... إلخ، فهي خارج إطار المقاصد، أو ضمن إطارها ولكن دخولها من «الباب الخلفي»، فهو دخول بالتبعية وليس دخولاً أصيلاً منصوباً عليه.

والحقيقة أن المبدأ التفسيري العام الذي يحكم نظرية المقاصد - كما سوف يحاول الباحث أن يثبت -، هو: أن يستدل على أهمية هذا الشيء من خلال ترتيبه في سلم أولويات الشريعة، وذلك عن طريق طرق ووسائل معرفة المقصد^(١).

فالبحث في نظرية المقاصد ليس بحثاً في عمومات الشريعة فقط، وليس كذلك بحثاً في جانب معين منها كالاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك، وليس كذلك بحثاً في مفردات الأحكام الشرعية وأدلتها، بل هو بحث يربط كل هذه الأشياء ببعضها البعض، في نسق فكري متكامل، يوضح ويكشف معاني الشريعة العامة، وجوانبها المختلفة من حيث استقلالها بذاتها، وكذلك مع توضيح موقعها وتناسقها مع الغاية العامة للشريعة، ويوضح كذلك مقصد كل نص أو حكم شرعي، لا من حيث استقلاله بذاته أيضاً، ولكن من حيث انتظامه في هذا النسق الفكري الضخم.

(١) طرق معرفة المقصد: سكوت الشرع وتصريحه. واستخراج واعتبار علل الأمر والنهي. والاستقراء. واعتبار المقاصد الأصلية والتابعة. وسوف يعالج البحث هذا المبحث الهام معالجة شافية في كثير من مواضع الرسالة إن شاء الله.

المبحث الثانى

سبب اختيار الفترة الزمنية التى يدرسها البحث

هذه الفترة من تاريخ الفكر الإسلامى تمثل عمر النظرية الحقيقى، حيث تكونت فيه الإرهاصات الأولى، ثم تلا ذلك مرحلة النضج، ثم فترة طويلة من الركود، تتسم بالتكرار والنمطية دون تجديد، ثم جاءت مرحلة الشرح والاستدراك، وأعقب ذلك سكون لا حياة فيه، كما سوف يتضح.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن الباحث يتكلم عن نظرية مقاصد الشريعة، وليس عن مقاصد الشريعة ذاتها. بمعنى أنه لا يسع أى باحث فاهم أن يزعم أن علماء الإسلام لم يعرفوا للشرع مقاصد إلا بعد ميلاد النظرية فى القرن الخامس الهجرى!!، وإنما المقصود أن النظرية – بشكلها كنسق فكرى، وبتعريفها فى المبحث السابق – لم تتكون إلا فى هذه الفترة الزمنية، وهذا لا ينفى أن علماء وفقهاء الشريعة راعوا الموضوع فى اجتهاداتهم وترجيحاتهم وفتاواهم، منذ عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم الصحابة، والتابعين.

ويزعم الباحث أن هذه الفترة الزمنية هى المسئول الأول عن وصول النظرية إلينا بهذا الشكل – محموداً كان أم مذموماً –.

ويزعم أن الإضافات فى موضوع المقاصد قليلة أو معدومة، وأن أسلوب «النقل»، كان منهجاً معتمداً فى هذا الموضوع.

فنظرية المقاصد – كنسق فكرى تنظيرى – لم تكن موجودة قبل القرن الخامس الهجرى، ولا ذكر لها – يقيناً – فى كل المؤلفات التى وصلت إلينا قبل هذا التاريخ.

ونظرية المقاصد لا يوجد فيها جديد بعد القرن الثامن الهجرى، ولا استثناء من ذلك تقريباً، اللهم إلا ابن تيمية – وقد يدخل ابن القيم تبعاً –، وكذلك بعض الاجتهادات المعاصرة التى تدعو إلى إعادة النظر فى النظرية عموماً، وإلى بعض تفاصيلها خصوصاً.

لذلك كان تحديد البحث بهذه الفترة الزمنية أمراً لا بد منه، ولا خيار فيه فى نفس الوقت، إذ لا معنى للبحث قبلها، أو بعدها.

المبحث الثالث من (التمهيد)

ترجمة شيخ الإسلام
ابن تيمية - رحمه الله -

● هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن محمد بن الخضر بن محمد ابن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحرّاني ثم الدمشقي .
« كان مولده يوم الإثنين عاشر ربيع الأول ، بحرّان ^(١) ، سنة إحدى وستين وستمائة » ^(٢) ، وتوفي في سنة ٧٢٨ هـ في سجنه بقلعة دمشق ^(٣) ، وكان ذلك في السنة التاسعة عشرة من ولاية الملك الناصر محمد بن قلاوون ^(٤) الثالثة على مصر ^(٥) .

وولادة ابن تيمية - رحمه الله - في هذا التاريخ سنة ٦٦١ هـ . أي في

(١) حرّان: بتشديد الراء، وآخرها نون. وهي مدينة قديمة جهة ديار مضر، ... قيل هي أول مدينة بنيت بعد الطوفان، وكانت منازل الصابئة الحرّانيين الذين يذكّرههم مصنفو الملل والنحل. وهي مهاجر ابراهيم عليه السلام. وهي من قرى حلب بالشام.
ويشترك معها في الاسم حرّان الكبرى، وحرّان الصغرى، وهما قرئتان بالبحرين لبنى عامر، وحرّان أخرى بغوطة دمشق (راجع: مراصد الاطلاع على أسماء الامكنة والبقاع. صفى الدين عبد المؤمن البغدادي ج ١ ص ٣٨٩ ط. عيسى البابي الحلبي . الأولى سنة ١٨٥٤).
(٢) البداية والنهاية. الحافظ ابن كثير ج ٤ - ص ١٣٥ ط. مكتبة المعارف . الثانية سنة ١٩٧٧ - بيروت - .

(٣) عن تاريخ وفاته بقلعة دمشق، راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ٤ ص ١٣٥ وما بعدها والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. لابن تغري بردي ج ٩ ص ٢٧١ وما بعدها ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، بدون رقم أو تاريخ وكذلك: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. لابن العماد الحنبلي ج ٦ ص ٨٥ وما بعدها ط. المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان. بدون رقم أو تاريخ.
(٤) الناصر محمد بن قلاوون الملك الناصر، ناصر الدين أبو المعالي بن منصور. تسلطن في المحرم سنة ٦٩٣ هـ، وخلع في المحرم ٦٩٤ هـ. ثم أعيد بعد مدة في جمادى الأولى سنة ٦٩٨ هـ. ثم خلع في سنة ٧٠٨ هـ. نتيجة لتصرفات الأميرين سلار وبيبرس الجاشنكير. ثم أعيد للحكم للمرة الثالثة في شوال سنة ٧٠٩ هـ. وبقي حتى مات سنة ٧٤١ هـ.

انظر: (نزّهة الأساطين فيمن ولي مصر من السلاطين عبد الباسط خليل الملطي ص ٨٤، ٨٨ تحقيق: محمد كمال الدين ط. مكتبة الثقافة الدينية. الأولى سنة ١٩٨٧. وعن حياة الملك الناصر ابن قلاوون، انظر: الناصر محمد بن قلاوون. د. محمد عبد العزيز مرزوق. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومي سلسلة أعلام العرب (٢٨) بدون تاريخ.
(٥) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردي الأتابكي. ج ٩ ص ٢٧١ .

عهد دولة المماليك البحرية (١٠). فى عهد الظاهر بيبرس (٢) «وهو عصر عرف بانتشار البدع والخرافات، وسادت فيه المذاهب الباطلة واستفحلت الشبهات، فعالجها بقلمه ولسانه» (٣).

✽ أصوله وأسرته:

وإمامنا ابن تيمية سليل عائلة عريقة فى العلم والتقوى والجهاد والعمل الصالح، فجدّه: «الشيخ العلامة فقيه العصر، شيخ الحنابلة، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن علي الحراني، ابن تيمية.

ولد سنة تسعين وخمس مئة تقريباً.

وتفقه على عمه فخر الدين الخطيب، وغيره.

حدث عنه ولده شهاب الدين (٤)، وغيره.

تفقه، وبرع، واشتغل، وصنّف التصانيف، وانتهت إليه الإمامة فى الفقه،

وكان يدرى القراءات، وصنّف فيها أرجوزة.

يقال عنه: أُلين للشيخ المجد الفقه كما أُلين لداود الحديّد.

(١) ولد ابن تيمية فى عصر المماليك البحرية الذين حكموا ما بين سنة ٦٤٨ هـ. حتى سنة ٧٨٤ هـ. عن دولة المماليك البحرية، انظر: مصر والشام فى عصر الأيوبيين والمماليك. د. سعيد عبد الفتاح عاشور ط. دار النهضة العربية. بيروت بدون تاريخ.

(٢) الظاهر بيبرس البندقدارى، التركى، الصالحى، الكبير، الملك. الظاهر، ركن الدين، أبو الفتوح. صاحب الجامع الأعظم بالحسينية، والمدرسة الصالحية الظاهرية العتيقة تجاه البيمارستان المنصوري، وباني قناطر السباع، وصاحب الفتوحات العديدة. كان ملكاً شهماً جليلاً.

تسلطن فى يوم قتل المظفر قطز سنة ثمان وخمسين وستمائة، ومات فى يوم الخميس، سابع عشر محرم سنة ٦٧٦ هـ عن مدة حكم ١٨ سنة. انظر: (نزهة الأساطين في مصر ولى مصر من السلاطين. عبد الباسط بن خليل الملطى ص ٧٤ - ٧٦). وعن حياة الظاهر بيبرس، انظر: الظاهر بيبرس. د. سعيد عبد الفتاح عاشور ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومى سلسلة أعلام العرب (١٤) القاهرة سنة ١٩٦٣

(٣) راجع: مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية. عبد الرحمن وشقية. ص ٨ ط. مكتبة ابن تيمية. الثالثة سنة ١٩٨٩.

(٤) وهو والد ابن تيمية، وسيأتى الكلام عنه بعد قليل.

ويقول عنه حفيده تقي الدين (شيخ الإسلام): كان جدنا عجباً في سرد المتون وحفظ مذاهب الناس وإيرادها بلا كلفة^(١).

أما أبوه فقد ترجم له ابن كثير بقوله: «الشيخ الإمام العالم شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ الإمام العلامة مجد الدين عبد الله بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية الحرّاني. والد شيخنا العلامة العلم تقي الدين ابن تيمية، مفتي الفرق، الفارق بين الفرق.

كان له فضيلة حسنة، ولديه فضائل كثيرة، وكان له كرسي بجامع دمشق يتكلم عليه عن ظاهر قلبه. وولي مشيخة دار الحديث السكرية بالقصاعين، وبها كان سكنه، ثم درس ولده الشيخ تقي الدين بها بعده في السنة الآتية كما سيأتي، ودفن بمقابر الصوفية. رحمه الله»^(٢). وكان ذلك سنة ٦٨٢ هـ.

ويلاحظ كيف يعرف الأب بابنه، بل كيف يعرف الجد بحفيده. وليس ذلك بغريب إذا كان هذا الابن الحفيد هو شيخ الإسلام ابن تيمية.

أما والدته فيذكر شيخنا محمد أبو زهرة أن المؤرخين «لم يذكروا شيئاً عن أمه (*) ولا قبيلها»^(٣). والحق أن ابن كثير قد ترجم لها في البداية والنهاية، فهي «الشيخة الصالحة ست المنعم بنت عبد الرحمن بن علي بن عبدوس الحرّانية، والدة الشيخ تقي الدين بن تيمية. عمرت فوق السبعين سنة، ولم ترزق بنتاً قط، توفيت يوم الأربعاء العشرين من شوال، ودفنت بالصوفية، وحضر جنازتها خلق كثير، وجسم غفير رحمها الله»^(٤) وكان هذا سنة ٧١٦ هـ.

(*) كان الأولى هنا تعديل العبارة بحيث تفيد عدم العثور على ترجمة لها، بدلاً من نفى وجود ترجمة لها أصلاً، إذ تبين وجود ترجمة لها.

(١) سير أعلام النبلاء. للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ج ٢٣ ص ٢٩١ - ٢٩٣ ترجمة رقم (١٩٨) ط. مؤسسة الرسالة - بيروت - الثالثة. سنة ١٩٨٦.

(٢) البداية والنهاية. لابن كثير ج ١٣ ص ٣٠٣.

(٣) ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه. للإمام محمد أبو زهرة ص ١٨. ط. دار

الفكر العربي بمصر. بدون رقم أو تاريخ.

(٤) البداية والنهاية. لابن كثير. ج ١٤ ص ٧٩.

ويرجح الإمام أبو زهرة أيضا أن أسرة ابن تيمية كلها ليست عربية، يقول: «لم يذكر المؤرخون الذين قرأت لهم القبيل الذى تنتمى إليه أسرة ابن تيمية، فلم يذكروا له نسبة إلا أنه «الحرانى»، فنسبوه إلى بلدة «حران» موطن أسرته الأول، ولم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب، وإن هذا يشير إلى أنه لم يكن عربياً، أو لم يعرف أنه عربى منسوب إلى قبيلة من القبائل العربية، ولذلك نستطيع أن نفهم أو أن نعلم علماً ظنياً أنه لم يكن عربياً، ولعله كان كردياً، وهم قوم ذوو همة ونجدة وبأس شديد، وفى أخلاقهم قوة وحدة، وإن تلك الصفات كانت واضحة جلية فيه» (١).

واستدلال إمامنا أبو زهرة له منطقته، ذلك أن العربى ينسب نفسه دائماً، وحرصه على ذلك شديد جداً وهذا الحرص يزداد إذا سافر وتغرب خارج أرض قبيلته، لذلك يصعب أن تكون هذه الأسرة أسرة عربية تعيش فى أرض غير عربية ولا تذكر نسبها فى كل وقت وحين.

وأما نسبة هذه الأسرة للأكراد فهو ترجيح دون مرجح، فليس كل من كان حاد الطباع كردياً!

ومهما يكن من أمر هذه الأسرة، وسواء كان إمامنا ابن تيمية عربياً أو كردياً أو غير ذلك، فالأمر لا يعدو محاولة لاستقضاء جميع جوانب شخصيته، أما معيار التفاضل فهو التقوى والعمل الصالح، وإمامنا وأسرته قصب السبق فى ذلك.

● عصره:

يعتبر عصر ابن تيمية من العصور الثرية التى شهدت أحداثاً جساماً على المستوى الفكرى والعسكرى، والتاريخى، والحضارى.

فعلى المستوى العسكرى مثلاً، ولد ابن تيمية سنة ٦٦١ هـ بعد حدثين مهمين فى تاريخ البشرية العسكرى، الأول: سقوط الخلافة العباسية ببغداد على

(١) ابن تيمية، حياته وعصره - آراؤه وفقهه. للإمام محمد أبو زهرة ص ١٨.

يد التتار سنة ٦٥٦ هـ والثاني: هزيمة التتار على يد المسلمين المصريين بقيادة المظفر قطز سنة ٦٥٨ هـ في معركة عين جالوت الشهيرة.

وشهد عصره كذلك جزءاً من مسنسل الحروب الصليبية، كما أن العصر كان عصر بدع وخرافات، وتراكمت للمذاهب الباطلة، كما كان عصر نفوذ للتصوف والباطنية بشكل غير مسبوق. فالخلاصة: «أن هذا القرن كان مبدأ التحول في الحالة السياسية، والاجتماعية، والعلمية، بين المسلمين والأمة الأوروبية، لأن الأمم الأوروبية أخذت تشعر بنقصها في هذا القرن، وتحاول النهوض والتجديد في العلم، وغيره، أما المسلمون فأخذوا يرجعون القهقري، ويكتفون في العلم باختصار ما وصلوا إليه فيه، ليقبوا على حفظه واستذكاره، ويجمدوا على هذا إلى أن يصلوا إلى أقصى حالات الجمود»^(١).

● ثقافته:

يقول فيه الإمام الشوكاني: «أنا لا أعلم بعد ابن حزم مثله. وما أظنه سمح الزمان ما بين عصر الرجلين بمن شابههما أو يقاربهما»^(٢).

وقد تتلمذ ابن تيمية على كثير من علماء عصره في دمشق «وقرأ بنفسه الكثير، وطلب الحديث، وكتب الطباق والإثبات، ولازم السماع بنفسه مدة سنين، وقل أن سمع شيئاً إلا حفظه، ثم اشتغل بالعلوم، وكان ذكياً كثير المحفوظ.

فصار إماماً في التفسير وما يتعلق به، عارفاً بالفقه، فيقال: إنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره، وكان عالماً باختلاف العلماء، عالماً في الأصول والفروع والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية.

(١) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر. عبد المتعال الصعيدي ص ٢٥٦.

ط. مكتبة الآداب بالجماميز - القاهرة - بدون رقم أو تاريخ.

(٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشيخ محمد بن علي الشوكاني ج ١ ص

٦٤ ط. مطبعة السعادة بمصر بدون رقم أو تاريخ.

وما قطع في مجلس ولا تكلم معه فاضل في غن من الفنون إلا ظن أن ذلك الفنّ فنه، ورآه عارفاً به متقناً له .

وأما الحديث فكان حامل رايته، حافظاً له مميزاً بين صحيحه وسقيمه، عارفاً برجاله، متضلّعاً . من ذلك . وله تصانيف كثيرة وتعاليق مفيدة في الأصول والفروع» (١) .

ومما قيل عنه أيضاً: «أفتى ودرس وله نحو العشرين سنة، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه، وله من المصنفات الكبار التي سارت بها الركبان، ولعل تصانيفه في هذا الوقت تكون أربعة آلاف كراس وأكثر. وفسر كتاب الله تعالى مدة ستين (٢) من صدره أيام الجمع.

وكان يتوقد ذكاءً، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ .

ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى . وحفظه للحديث ورجاله، وصحته وسقمه، فما يلحق فيه .

وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين – فضلاً عن المذاهب الأربعة – فليس له فيه نظير .

وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام، فلا أعلم له فيها نظيراً، ويدري جملة صالحة من اللغة وعربيته قوية جداً، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب .

وأما شجاعته وجهاده وإقدامه ، فأمر يتجاوز الوصف، ويفوق النعت . وهو أحد الأجواد الأسخياء الذين يضرب بهم المثل . وفيه زهد وقناعة باليسير في المأكل والملبس» (٣) .

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ . ص ١٣٧ .

(٢) لعلها «سنتين» أو «سنين» والله أعلم .

(٣) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية – عمر بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي ص ١٨ – ١٩ تقديم: على صبح المدني ط . مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر – بدون رقم أو تاريخ .

إذن، فقد كان ابن تيمية «موسوعة» علمية بحق، وهذا الأمر واضح كل الوضوح من خلال الرجوع لمؤلفاته، فمثلاً «مجموع الفتاوى» يقرأ القارئ فيه فيراه كتاباً في التفسير، ثم يسترسل فيراه كتاباً في العقيدة، ثم يزيد استرسالاً فيراه كتاباً في أصول الفقه، وبعد ذلك قد يظنه كتاباً في الفقه المقارن، وقد يظنه كتاباً في الرد على الفرق، أو قد يراه كتاباً من كتب التاريخ، والقارئ في كل ما قرأ على يقين ببلاغة المؤلف، ورشاقة أسلوبه، وسعة ثقافته، وسهولة تناوله للمواضيع شكلاً ومضموناً، وصفاء ذهنه الذي يجعله يستطرد كثيراً جداً، نظراً لتدفق الأفكار لحظة الكتابة.

ومما لا شك فيه أن ابن تيمية لم يعتمد على السماع فقط في تكوين ثقافته، وهذا أمر طبيعي في عصره، حيث دونت السنة والعلوم، وكثرت المؤلفات المكتوبة، بل ووجدت - في الشام - بعض المكتبات العامة، وكذلك الخاصة، وقد كان ابن تيمية نفسه صاحب مكتبة ضخمة بالنسبة لمعايير ذلك الزمان.

ومما يؤكد ذلك: نقوله عن كتب غيره، ونقوله عن كتب من سبقوه، وكذلك نقده لكثير من العلماء والمصنفين وكتبهم المختلفة.

فالقارئ لابن تيمية يدرك لا محالة أنه قرأ «إحياء علوم الدين»، «المستصفى» للغزالي، و«المحلى» و«الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، وتاريخ الطبري، و«المحصول» للرازي قرأ كل هذه الكتب وغيرها، أو - على أقل تقدير - اطلع عليها اطلاعاً جيداً، وقد كان معظم مطالعته تلك في فترات حياته الأولى، لذلك اكتمل بنيانه العلمي، وأساسه الثقافي قبل أن يكمل عقده الثاني.

● قصة حياته:

ولد ابن تيمية - كما سبق التوضيح - سنة ٦٦١ هـ بحران، «وسافر به والده وبأخوته إلى الشام عند جور التتار.

فساروا بالليل ومعهم الكتب على عجلة، لعدم الدواب، فكاد العدو يلحقهم ووقفت العجلة فابتهلوا إلى الله واستغاثوا به فنجوا وسلموا. وقدموا دمشق في أثناء سنة سبع وستين وستمائة^(١).

وفى دمشق بدأ ابن تيمية رحلته مع العلم، فصار ينهل من شيوخ دمشق في الحديث والتفسير والفقه واللغة... إلخ. حتى أحكم أساسيات هذه العلوم وهو بعد ابن بضع عشرة سنة.

لذلك ليس غريباً أنه قد بلغ درجة الفتيا «وله تسع عشرة سنة، بل أقل وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت، وأكب على الاشتغال.

ومات والده - وكان من كبار الحنابلة وأئمتهم فدرس بعده بوظائفه، وله إحدى وعشرون سنة، واشتهر أمره، وبعد وصيته في العالم، وأخذ في تفسير الكتاب العزيز في الجمع على كرسي، من حفظه، فكان يورد المجلس ولا يتلعثم، وكذا كان الدرس بتؤدة، وصوت جهورى فصيح^(٢).

وبدأ أمر ابن تيمية وصيته في الذيرع، وصار درسه ندوة ثقافية تجمع شتى أنواع الآراء، وصار له تلاميذه ومريدوه، وكعالم من علماء أهل السنة صار له أعداؤه وكارهوه، لذلك بدأت دروسه وافتاءاته المسموعة والمقروءة، ناهيك عن مناظراته للآخرين، بدأت تثير ضده ضعاف النفوس وأصحاب الأغراض والأهواء، وبدأت المكاييد تحاك في الظلام، وكانت أول «مشكلة» حدثت لابن تيمية في سنة ٦٩٨ هـ، حيث «قام عليه جماعة من الفقهاء، وأرادوا إحضاره إلى مجلس القاضي جلال الدين الحنفى^(٣).

وكان ذلك بسبب رسالة من رسائله في العقيدة وتسمى «الحموية»، إذ كانت جواباً عن سؤال في العقيدة سألها أهل حماة^(٤)، ولا شك أن إمامنا قد

(١) العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ٤.

(٢) المرجع السابق ص ٥.

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤.

(٤) حماة: مدينة كبيرة عظيمة، كثيرة الخيرات رخيصة الأسعار... إلخ، وهى =

أجاب على مذهبه مذهب أهل السنة، والشام ومصر أو أغلب الناس فيهما أشاعرة.

وقد كان الاجتماع وحضر ابن تيمية، وناقش من حضر في مواضع من رسالته، «فأجاب عنها بما أسكتهم بعد كلام كثير. ثم ذهب الشيخ تقى الدين وقد تمهدت الأمور، وسكنت الأحوال» (١).

بعد هذه الأحداث استمر ابن تيمية في التدريس والإفتاء، واستمر إقبال الناس على فكره، وكذلك استمر الحاقدون عليه والكارهون لما يجري على لسانه من الحق في التصيد في الماء العكر.

وكانت المحنة الثانية: والخصم هذه المرة هم المتصوفة. ولا بد هنا من الإشارة لعدة حوادث متفرقة حصلت قبل هذه المحنة، أولها: وكان سنة ٧٠٤ هـ ما جرى مع رجل يسمى «إبراهيم القطان». وكان رجلاً مبتدعاً مأفوناً ذا شعر طويل وشارب طويل وأظافر طويلة، فهدب ابن تيمية أظافره وقص شعره وشاربه، واستتابه من كلام الفحش وأكل «الحشيش» وكذلك فعل مع رجل آخر يسمى «محمد الخباز البلاسى». حيث نهاه عن تفسير الأحلام والخوض فيما لا علم له به (٢).

الحدث الثانى: أنه ذهب إلى مسجد التاريخ ومعه صحبة من تلاميذه ومريديه وقطعوا صخرة بنهر يقال له «قلوط» يزورها الناس ويندرون لها. وبهذا وأمثاله حسدوه، وأبرزوا له العداوة. وكذلك بكلامه عن ابن عربى وأتباعه، فحسد على ذلك وعودي (٣).

= مدينة قديمة جاهلية، ذكرها امرؤ القيس فى شعره، فقال:

تَقَطَّعُ أسباب اللَّبانة والهوى عَشية جاورنا حماة وشيزرا

أقول: وهى بالشام على نهر العاصى.

راجع: معجم البلدان. لشهاب الدين أبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومى البغدادى ج ٢ ص ٣٠٠ (ط. دار صادر. ودار بيروت. كلاهما ببيروت) بدون رقم أو تاريخ.

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤.

(٢) المرجع السابق ج ١٤ ص ٣٣ - ٣٤ «بتصرف».

(٣) المرجع السابق ج ١٤ ص ٣٣ - ٣٤ «بتصرف».

الحدث الثالث : أن شيخ الإسلام « ركب ومعه جماعة من أصحابه إلى جبل الجرد والكسروانيين ومعه نقيب الأشراف، فاستتابوا خلقاً منهم، وألزموهم بشرائع الإسلام، ورجع مؤيداً منصوراً »^(١).

الحدث الرابع : وكان في سنة ٧٠٥ هـ ، حيث خرج ابن تيمية على رأس الجيش المسلم بقيادة نائب السلطان الناصر بن قلاوون إلى حلب لرد هجمة من هجمات التتار، « فنصرهم الله عليهم، وأبادوا خلقاً كثيراً منهم ومن فرقته الضالة... » وعاد نائب السلطنة إلى دمشق في صحبته الشيخ ابن تيمية والجيش، وقد حصل بسبب شهود الشيخ هذه الغزوة خير كثير، وأبان الشيخ علماً وشجاعة في هذه الغزوة، وقد امتلأت قلوب أعدائه حسداً له وغماً^(٢).

إذن فإمامنا دائم التصدي لتيار التصوف الفاسد القائل بوحدة الوجود، والتيار المبتدع الذي يدخل إلى الدين ما ليس منه من الرقص ومخالطة النساء والمردان، بل وتعاطي بعض أنواع المخدرات، وكل ذلك باسم التدين، وكل ذلك رغبة في « التقوى » على طاعة الله، بل وللوصول إلى درجات التقوى العليا على حسب زعمهم. لذلك بدأ بالرد على كبرائهم، وتفنيده أفكارهم، وفضح دواخلهم ومخالفاتهم، بل بالضرب على أيادي من يستطيع من المنتسبين لهم، لذلك بدأت المعركة قوية شرسة، ذلك أن التصوف في هذا الوقت في مصر والشام كان دولة داخل الدولة، بل ربما كان الدولة وداخله دولة!، فقد استفحل شأن التصوف، « ومضى في طريقه يستهوى قلوب العامة والخاصة » « وصار الإنكار عليهم يحتاج إلى كثير من الجرأة، بعد أن كانوا في أول ظهورهم يتسترون خوفاً من الإنكار عليهم »^(٣).

لذلك حين أصر ابن تيمية على عدم السكوت على مخالفاتهم للشريعة

(١) المرجع السابق. ج ١٤ ص ٣٥ « بنصرف ».

(٢) المرجع السابق ج ١٤ نفس الموضع.

(٣) المجددون في الإسلام. عبد المتعال الصعيدي ص ١٧٧ وما بعدها « باختصار

وتصرف ».

بدأوا بانتكوى لنائب السلطان فى دمشق، وحضر ابن تيمية للمجلس وفيه من فيه من الأمرء والكبراء والأعيان، وكان طلب المتصوفة أن يتركهم ابن تيمية وحالهم؛ وأن لا يتكلم فى شأنهم أو شأن أئمتهم بسوء. ورفض الشيخ ذلك بالقطع، إذ لا بد من خضوع الجميع لسلطان الكتاب والسنة.

وقد حاول هؤلاء أن يقوموا ببعض الحيل والألعاب فى هذا المجلس لكى تبدو وكأنها «كرامات» لهم، بغية استمالة القلوب، والتأثير فى الحضور، ولكن الشيخ فضحهم وبيّن أن هذه أحوال شيطانية، لا تذلل على كرامة صاحبها أبداً، ودار النقاش بين الطرفين، وانتصر الشيخ عليهم انتصاراً ساحقاً. وانفض المجلس (١).

ولكن هيهات أن تكون هذه نهاية المطاف، فقد عقدت بعد ذلك عدة مجالس عند نائب السلطان وتم عرض عقيدة ابن تيمية ومناقشته فيها، وتكلم معه فيها جمع من الفقهاء. وانتصر - رحمه الله - أيضاً.

وقد كان السبب فى عقد هذه المجالس كتاب جاء من السلطان فى مصر، إلى نائبه فى دمشق. ولعل هؤلاء المتصوفة هم المحرك الحقيقى لمثل هذه الأحداث التى لا توصف إلا بالجن والحسة.

● رحلته إلى مصر:

وبعد ذلك بعدة أسابيع جاء استدعاء من السلطان لابن تيمية إلى مصر، وقد أشار الناس عليه بعدم الذهاب نظراً لجلاء المؤامرة التى قد حيكت ضده، بل كان من ضمن الناصحين له بذلك والى دمشق، وتعهد أن يصلح هو الأمور مع السلطان فى مصر. ولكن ابن تيمية رأى أن فى ذهابه مصلحة دينية دعوية كبيرة لا ينبغى أن يفوتها.

فمصر.. قلب العروبة والإسلام، تعاني من نقص شديد فى العلوم الإسلامية النقية المتصلة بمصادر الشرع مباشرة، دون شوائب، أو تحريف، أو زيادة

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣٦.

أو نقصان، لذلك رأى أن من واجبه أن يقوم بهذه الرحلة، وأن يبدأ ما يشبه « حركة تصحيحية » في القطر المصري وقد كان. فترك دمشق، وخرجت الناس كلها تودعه وتدعوا له.

ووصل مصر بالفعل بعد أن مرّ بغزة وأبهر الناس بها بدروسه وعلمه، وبعد صلاة الجمعة عقد له مجلس بالقلعة لمناقشته في أمور العقيدة، وتقدم قاضي مالكي يسمى « ابن مخلوف »، ليأخذ وزر أن يدعي عليه، ويحكم فيه. وذلك ما رفضه شيخ الإسلام.

فقد اكتشف منذ اللحظة الأولى أنه في « محكمة »، وقد كان يظنها « مناظرة » هدفها معرفة الحق. واكتشف أيضاً أن الخصم هو الحكم.

واكتشف أن هذا الحكم لا يتورع عن الحكم بإعدام مخالفه، وقد فعل هذا قبل ذلك! لذلك رفض الاستمرار في هذه المسرحية الهزلية التي أقيمت على مرأى ومسمع من جميع أمراء وأعيان البلد حينئذ.

وصدر الحكم عليه بالسجن، وسجن ليلة العيد في سجن يقال له « الحب » هو وأخوه شرف الدين، وأخوه زين الدين.

وسارت المراسيم « الرسمية »، بإدانة ابن تيمية وعقيدته، ونال أصحابه أذى كثير، بل وطال كل الحنابلة، بل كل من هو على مذهب ابن تيمية^(١).

وبعد ذلك بشهور حاول أحد الأمراء السعي لإخراج ابن تيمية، فاحضر قضاة المذاهب الثلاثة - دون الحنبلي -، وكذلك بعض الفقهاء، وهؤلاء القضاة مع هؤلاء الفقهاء يشكلون جبهة القتال مع ابن تيمية. فاحضرهم هذا الأمير وتكلم معهم في إخراج ابن تيمية من السجن، فاشتروا شروطاً غريبة، مثل أن يرجع عن بعض آرائه في العقيدة، وأرسلوا له بذلك فرفض الحضور لمجلسهم أصلاً، وكرروا عليه الطلب في الحضور حتى أرسلوا له ست مرات،

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣٧ وما بعدها. والبدر الطالع.

للشوكاني . ج ١ ص ٦٧ وما بعدها.

فصمم على عدم الحضور، ولم يلتفت إليهم، فانفض مجلسهم دون الوصول إلى نتيجة^(١).

وهذا أمر متوقع، إذ كيف يطلب من إمام مثله أن يغير آراءه واجتهاداته في أى موضوع من المواضيع؟. لذلك لم يتردد الإمام في رفض طلباتهم، بل في رفض مجرد الاجتماع بهم.

وفي أثناء سجنه تفرغ ابن تيمية للعبادة والتقرب إلى الله، وأرسل إلى أهل دمشق خطاباً يطمئنهم فيه عن أحواله، فقرأه نائب السلطان في دمشق، وجعل يثنى على الشيخ، رغم أن في الكتاب تصريحاً بأنه لم يقبل أن يدنس نفسه بعطايا الملوك والأمراء!!.

ونظراً لرفض ابن تيمية القاطع لمواجهة القضاة والفقهاء في ظل الشروط المجحفة التي وضعوها، فقد ذهب أخوا الشيخ وغادرا محبسهما ودخلا في مناظرة مع القاضي المالكي ابن مخلوف، واحتدم النقاش، وانتصر شرف الدين في مجلس نائب السلطان، وبحضوره^(٢).

وتستمر الوساطات لإقناع ابن تيمية بالخروج من معتقله، وهو مصمم على عدم مغادرة سجنه، حتى جاءه الأمير حسام الدين مهنا، وهو من ملوك العرب حينئذ، فنزل إليه في سجنه، وأقسم عليه ليخرجن معه إلى مجلس الأمير سلاّر نائب السلطنة. فخرج معه، واجتمع بجمع من الفقهاء كثير، وناقشهم، وحاججهم، واستمر المجلس في انعقاد عدة أيام، والشيخ يبيت عند «سلاّر» ثم كان الاجتماع الفاصل بأمر رسمي من السلطان، دعى فيه قضاة المذاهب، وتعللوا بأعذار واهية ولم يحضروا، وانتصر الشيخ لمذهبه.

وقد حاول الأمير حسام الدين مهنا - بعد أن أفرج عن الشيخ - أن يصطحبه إلى دمشق، ولكن الأمير سلاّر اقترح بقاء الشيخ في مصر لينتفع الناس

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٢ وكذلك: البدر الطالع للشوكاني .

ج ١ ص ٦٨ .

(٢) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٣ .

به وبعلمه . وبالفعل قرر الشيخ أن يقيم فى مصر إلى أجل غير مسمى^(١).

ولا بد هنا من ملاحظة كيف أن إمامنا كان مصمماً على نشر دعوته فى مصر . فقد صمم على التحرك إليها من البداية رغم كل التحذيرات التى جاءت . وحتى بعد أن ترك السجن وانجلى الغمة لى دعوة الأمير سلار فوراً، وبقي فى القاهرة . ولا عجب أنه رأى أن مصر بحاجة إلى بعض التوجيه للطريق الصحيح، لأن مصر دائماً هى القائد، وهى الرأس، وهى القدوة . لذلك لا بد أن يكون هذا البلد أولى بالنصح والدعوة والتوجيه، لأنه يقود بلاداً كثيرة وراءه .

ولم يلبث ابن تيمية بعد أن خرج بشهور أن صادف مشكلة أخرى وكان سببها تيار التصوف أيضاً، إذ اشتكى المتصوفون ابن تيمية إلى الدولة وكيف أنه يحقر كبراءهم وغير ذلك، وعقد له المجلس، وكان من ضمن القضايا قضية الاستغاثة، وكيف أنه لا يستغاث إلا بالله، فاتهمه أحد القضاة « بقله الأدب » فخير بين أن يرحل إلى دمشق، أو إلى الأسكندرية بشروط، أو الحبس . فاختر الحبس .

فأقنعه جماعة من أصحابه بترك محبسه والسفر إلى دمشق والالتزام بالشروط التى شرطتها الدولة عليه فى حالة إقامته بدمشق، فأجابهم تطييباً لخواطهم .

وبالفعل غادر الشيخ إلى دمشق، ولكن ما لبث أن تحرك حتى جاءه رسول من الدولة بالعودة إلى القاهرة، فعاد ووجد فى انتظاره القضاة، ذلك أن الدولة لم ترض إلا بحبس الشيخ، ولعلمهم خافوا - بإيعاز تيار التصوف - من أن يحتسمى الشيخ بأنصاره فى دمشق، وتهيب القضاة من أن يحكموا على الشيخ بالحبس وهو لم يقترف جرماً، فلما رأى ابن تيمية ترددهم فى حبسه، قال : أنا أمضى إلى الحبس وأفعل ما تقتضيه المصلحة .

وحبس الشيخ فى مكان يليق بمثله، وكان يدخل عليه الناس كبيرهم

(١) راجع : البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٥ .

وصغيرهم يستفتونه ويزورونه، فيرد عليهم بفتاوى مكتوبة تحير الناس، وتثير إعجابهم بعلمه وسعة اطلاعه^(١).

« ولما دخل الحبس وجد المحابيس مشغولين بأنواع من اللعب، يلتهمون بها عما هم فيه، كالشطرنج والنرد، ونحو ذلك من تضييع الصلوات. فأنكر الشيخ عليهم ذلك أشد الإنكار، وأمرهم بملازمة الصلاة، ... وعلمهم من السنة ما يحتاجون إليه، ورغبهم في أعمال الخير، حتى صار الحبس خيراً من الزوايا والمدارس، وصار خلق من المحابيس إذا أطلقوا يختارون الإقامة عنده^(٢) ».

• ذهابه إلى الإسكندرية:

ثم تم الإفراج عن الشيخ سنة ٧٠٧ هـ، وفي سنة ٧٠٩ هـ^(٣)، شكاه المتصوفون مرة أخرى بعد أن أقبل الناس على درسه ومجلسه ينهلون من علمه، فخير أيضاً بين الذهاب لدمشق، أو الإسكندرية، بشروط منها أن لا يتكلم في المواضيع التي تم النقاش فيها، وبين الحبس وكعادته اختار الحبس.

وبعد ذلك نقل - بصحبة أحد الأمراء - إلى الإسكندرية، وكانت إقامته - المحددة - في برج في شرق المدينة، وسمح بدخول الناس عليه، فحصل بذلك خير عظيم. ورجع السهم المسموم إلى صدر صاحبه، ذلك أن الإسكندرية - حينئذ - معقل من معاقل التصوف، وما كان طلب المتصوفين بنقله إلى الإسكندرية إلا رغبة في النيل منه، معنوياً: بأن يكون على أرضهم ووسط أنصارهم. وجسدياً: بأن يعتدى عليه العامة والغوغاء بالضرب، أو ربما بالقتل!، وبالتالي تحسم المعركة.

ولكن الله سبحانه نصر شيخ الإسلام، واستطاع في الشهور الثمانية التي

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٥ - ٤٦. والبدر الطالع للشوكاني ج ١ ص ٦٨ - ٦٩.

(٢) العقود الدرية لابن عبد الهادي. ص ١٧٨.

(٣) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٤٧ وما بعدها.

قضاها بالإسكندرية أن يصحح كثيراً من المفاهيم، وأن يتوب على يديه كثير من المتصوفة، بل بعض أكابر ورؤساء المتصوفة، فانتصر شيخ الإسلام عليهم في عقر دارهم.

وبعد ذلك تم الإفراج عن شيخ الإسلام وعاد إلى القاهرة^(١) «وبالغ الملك الناصر بن قلاوون في إكرامه»^(٢).

«ثم إن الشيخ بعد اجتماعه بالسلطان نزل إلى القاهرة، وعاد إلى بث العلم ونشره، وأقبلت الخلق عليه، ورحلوا إليه يشتغلون عليه، ويستفتونه ويجيبهم بالكتابة والقول، وجاء الفقهاء يعتذرون مما وقع منهم في حقه فقال: «قد جعلت الكل في حل»، وبعث الشيخ كتاباً إلى أهله يذكر ما هو فيه من نعم الله وخيره الكثير^(٣).

وفي سنة ٧١٢ هـ هاجم التتار بلاد الشام. وخرج الملك الناصر ابن قلاوون على رأس الجيش المصري متوجهاً إلى الشام لصد العدوان. وخرج معه ابن تيمية. وبعد خروج الجيش من مصر تراجع التتار وانسحبوا، وواصل الملك طريقه إلى مصر، أما ابن تيمية فقد فارق الجيش وتوجه إلى القدس، وزار بعض مدن الشام،

(١) لا بد هنا من الإشارة إلى أسباب أخرى لهذه المحن، فإمامنا - رحمه الله - كان محسوباً على الملك الناصر بن قلاوون، وقد نزل عن ملكه وتولاه آخر يدعى الملك المظفر بيبرس، وقد سمح هذا الملك المظفر باعتقال ابن تيمية وظهور العداوة له، نظراً لأنه معدود من أنصار سلفه الملك الناصر بن قلاوون. وحين استعاد الملك الناصر ملكه أفرج عن شيخ الإسلام واستدعاه إلى القصر، وترك شيخ الإسلام الإسكندرية وعاد إلى القاهرة، واستشاره الملك الناصر في قتل الفقهاء والقضاة الذين أفتوا بقتاله وأنه من الخوارج، فحاج الشيخ عنهم، ودافع عنهم بما دفاع، مع العلم بأنهم هم الذين سجنوه وآذوه، ومنهم هذا القاضي المالكي ابن مخلوف وغيره، وقال الشيخ: من آذاني فهو في حل. وقد قال قاضي المالكية ابن مخلوف: ما رأينا مثل ابن تيمية حرضنا عليه فلم نقدر عليه، وقدر علينا فصفح عنا وحاجج عنا. راجع في كل ذلك: (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. لأن بن تغري بردي ج ٩ ص ٣ وما بعدها) وكذلك (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٥١٠ وما بعدها) وكذلك (العقود الدرية مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية لابن عبد الهادي ص ١٧٦ وما بعدها).

(٢) النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ج ٩ ص ١٥ «بتصرف».

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٥٤.

ثم دخل دمشق بعد غياب أكثر من سبع سنين، « وخرج خلق كثير لتلقيه، وسروا
بقدمه وعافيته ورؤيته، واستبشروا به حتى خرج خلق من النساء أيضاً لرؤيته .
... ثم إن الشيخ بعد وصوله إلى دمشق واستقراره بها لم يزل ملازماً
لاشتغال الناس في سائر العلوم، ونشر العلم وتصنيف الكتب، وإفتاء الناس
بالكلام والكتابة المطولة، والاجتهاد في الأحكام الشرعية . ففى بعض الأحكام
يفتى بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفى بعضها يفتى
بخلافهم وبخلاف المشهور في مذاهبهم » (١) .

● محنته بسبب فتاوى الطلاق :

فى سنة ٧١٩ هـ صدر مرسوم من السلطان بمنع شيخ الإسلام من الإفتاء فى
مسائل الطلاق (٢)، والمقصود منعه من الإفتاء بخلاف مشهور مذاهب الأئمة
الأربعة بعدم وقوع الطلاق البدعى، وعدم وقوع الطلاق بلفظ الثلاث، وكذلك
فى موضوع الحلف بالطلاق .

وكان بعض القضاة قد أشار على شيخ الإسلام منذ عام مضى بترك الإفتاء
فى هذه المسائل الشائكة، وقد امتثل الشيخ لهذا رأى فترة من الزمن، ولكنه عاد
إلى الإفتاء بآرائه فى هذه المواضع بعد أن جاء المرسوم السلطانى الرسمى - والذى
لا يلىق بمقام هذا العالم الجليل - ولعل السبب فى توقفه عن الإفتاء ثم عودته هو
أنه « كان متردداً فى أن يفتى فى مسألة يخالف ما عليه الجمهور من الفقهاء
السابقين والمعاصرين، ومثل ابن تيمية له من الورع والدين ما يجعله متردداً فى
هذه الحال، حتى لا يكون قد قصد إلى غرائب الفتيا، فلما أشار عليه قاضى
القضاة بأن يترك هذه الفتوى الغريبة أجاب، لأن ذلك كان له نداء من قلبه
فأجاب . ثم لما أعاد المسألة نظراً وتمحيصاً زاد إيماناً بصحة فتواه، والبلوى فى

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٦٧ « باختصار وتصرف » . والبدر الطالع
للشوكانى ج ١ ص ٦٩ .

(٢) راجع: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٩٣ . والبدر الطالع للشوكانى . ج ١
ص ٦٩ .

موضوعها عامة، فلم يرتض بأن يفرق بين المرء وزوجه على غير أساس ديني سليم، فاندفع إلى الإفتاء غير متحرج»^(١).

لذلك وفي سنة ٧٢٠ هـ «عقد مجلس بدار السعادة للشيخ تقي الدين بن تيمية وبحضرة نائب السلطنة، وحضر فيه القضاة والمفتون من المذاهب، وحضر الشيخ وعاتبوه على العود إلى الإفتاء بمسألة الطلاق، ثم حبس في القلعة، فبقى فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوماً، ثم ورد مرسوم من السلطان بإخراجه»^(٢)، وكان خروجه في سنة ٧٢١ هـ.

● محنته الأخيرة:

وكانت بسبب كلامه على شد الرحال إلى القبور، وكان ذلك في سنة ٧٢٦ هـ، حيث عشر أعداؤه على جواب للشيخ مكتوب على سؤال في الموضوع المذكور، «كان قد كتبه من سنين كثيرة، يتضمن حكاية قولين في المسألة، وحجة كل قول منهما»^(٣).

وكثر القيل والقال، وأوغر الحاقدون قلب السلطان على ابن تيمية، فصدر مرسوم من السلطان باعتقال الشيخ في قلعة دمشق.

والغريب أن الشيخ أظهر السرور بذلك، وامتلأ للأمر، وقال: «أنا كنت منتظراً لذلك، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة.

وسار به الركب إلى القلعة. وأقام معه أخوه زين الدين ليخدمه. وقد اشتد اضطهاد تلاميذ ابن تيمية في هذه الفترة، واعتقل بعضهم كذلك»^(٤).

وقد ناصر الشيخ في فتواه هذه كثير من علماء العالم الإسلامي، من العراق والشام ومصر وغيرها»^(٥).

(١) ابن تيمية: للإمام محمد أبو زهرة ص ٧٠.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٩٧.

(٣) العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ٢١٧.

(٤) راجع في كل ذلك البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٢٣. وكذلك العقود

الدرية لابن عبد الهادي ص ٢١٨ وما بعدها.

(٥) راجع: العقود الدرية. لابن عبد الهادي ص ٢٢٧. وما بعدها.

وقد عومل الشيخ في سجنه بالقلعة - وقد استمر فيه حوالي عام ونصف إلى أن توفي رحمه الله - معاملة كريمة تليق بمثله، وتفرغ للعبادة، والكتابة.

فكان يقرأ القرآن ويتعهد آناء الليل وأطراف النهار، وكذلك كان يراجع كثيراً من مؤلفاته.

ولكن في آخر سجنه بالقلعة، وقبل وفاته بشهور أُخرج ما عنده من الكتب والقراطيس بأمر السلطان، حتى اضطر إلى تدوين بعض خواطره مكتوبة بالفحم على قصاصات ورق متناثرة (١).

● وفاته - رحمه الله - :

وقد توفي - رحمه الله - سنة ٧٢٨ هـ مسجوناً بسجن القلعة في دمشق، « في ليلة الإثنين، العشرين من ذى القعدة » (٢).

وكان - رحمه الله - قد مرض حوالي عشرين يوماً، ولم يعرف أحد بمرضه من العامة، لذلك فوجئ الناس بخبر موته يقوله مؤذن القلعة من على المنارة، وكذلك حراس القلعة. فتجمع الناس من كل حذب وصوب، ولم تفتح الأسواق والدكاكين أبوابها، وأذن للخاصة في الدخول عليه، وتلوا عنده القرآن، وتبركوا برؤيته وتقبيله، ودخل عليه بعض النساء كذلك، ثم غسل - رحمه الله -، وبعد ذلك نقلت جنازته من القلعة إلى الجامع، وصلى عليه، ثم صلى عليه في الطريق إلى المقبرة، وصلى عليه أقوام عند قبره نظراً لتأخر حضورهم.

وكانت جنازته - رحمه الله - جنازة مشهودة عظيمة، إذ لم يكذب يتخلف أحد يذكر من أهل دمشق وضواحيها عن حضورها. وقد تعالت أثناء الجنازة أصوات الناس بالدعاء لشيخ الإسلام، والترحم والثناء عليه.

(١) راجع: (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٤). و(العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ٢٤٢). و(النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ج ٩ ص ٢٧٢).

(٢) راجع: (النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ج ٩ ص ٧٢١). (البداية والنهاية، لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٥).

ويقدر عدد من حضر جنازته بحوالى - مع التحفظ على عدم دقة الرقم - من ستين إلى مئتى ألف، والواضح أن جنازته حضرها - تقريباً - كل سكان دمشق وما حولها من المزارع والبادى والأحياء (١).

رحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد أدى رسالته على أكمل وجه، ومات مجاهداً بكرامته، لم يمالئ أهل السلطة، ولم يتبع أهواء العوام. بل فعل ما يمليه عليه اجتهاده وضميره. وأثرى المكتبة الإسلامية بآراء واختيارات واجتهادات قيمة. فجزاه الله خير الجزاء. والله الموفق.

* * *

(١) راجع فى وصف جنازته وتفصيلها: (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٣٥ . وما بعدها).

الباب الأول

مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين (من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجرى)

- الفصل الأول : مقاصد الشريعة عند الإمام ابن حزم الظاهرى
(ت : ٤٥٦ هـ)
- الفصل الثانى : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجوينى
(ت : ٤٧٨ هـ)
- الفصل الثالث : مقاصد الشريعة عند أبى حامد الغزالى (ت : ٥٠٥ هـ)
- الفصل الرابع : مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازى
(ت : ٦٠٦ هـ)
- الفصل الخامس : مقاصد الشريعة عند سيف الدين الآمدى
(ت : ٦٣١ هـ)
- الفصل السادس : مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام
(ت : ٦٦٠ هـ)
- الفصل السابع : مقاصد الشريعة عند الإمام القرافى (ت : ٦٨٤ هـ)
- الفصل الثامن : مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين الطوفى الحنبلى
(ت : ٧١٦ هـ)
- الفصل التاسع : مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبى (ت : ٧٩٠ هـ)
- الفصل العاشر : مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى (ت : ٧٩٤ هـ)

تقديم للباب الأول

ليس المقصود بهذا الباب مجرد العرض التاريخي للنظرية، بل هو شرح لها، وتتبع لمن أضاف فيها شيئاً، أكثر منه ترتيب لبعض الأسماء والتواريخ، وبالإضافة إلى العرض والتتبع بعض النقد والملاحظات.

والملاحظة الكبرى في هذا الفصل، أن الإضافات قليلة وأن النظرية كلها – كما سوف يحاول البحث أن يثبت – من خلق رجل واحد.

حين يستعرض المرء نظرية المقاصد في مجموعة من كتب الأصول، سيجد نوعاً من «الاتفاق» بين المصنفين في الموضوع.

فمثلاً: موقع البحث في نظرية المقاصد واحد...، وهو باب القياس، وفي العادة يكون الكلام في مبحث العلة، بل في أغلب الأحيان في مسالك العلة، وبالتحديد في مسلك «المناسبة».

هذا لا ينفي أن بعض المصنفين قد يتطرق للموضوع في مباحث أخرى مثل مصادر التشريع، في مبحث المصالح المرسل، بل إن بعض الأصوليين قد أفرد للموضوع مؤلفاً خاصاً مثل الشاطبي وابن عبد السلام، ولكن أغلب الأصوليين تطرقوا للنظرية على أساس أنها «جزء» من «جزء» من «جزء» من مبحث في كتاب القياس.

ومن الأشياء التي توضح هذا «الاتفاق» بين الأصوليين مضمون النظرية، فهم متفقون عليه إلى حد كبير، بل إن هذا الاتفاق – في رأي الباحث – يتخطى المضمون ليصل إلى الشكل، فالأسلوب والعبارات وكذلك الأمثلة التي كتب بها المصنفون في الموضوع يصل بها التشابه في بعض الأحيان إلى حد قريب من التطابق!

ولا عجب في ذلك لأن الكل ناقل! والمنقول منه شخص واحد.

الفصل الأول

مقاصد الشريعة عند ابن حزم الظاهري

ت : سنة ٤٥٦ هـ

الإمام ابن حزم الأندلسي «الظاهري» (*) - كما يطلق عليه - يعتبر فقيها وعالما موسوعيا كبيرا، كتب في فنون كثيرة من فنون الثقافة الإسلامية كالفقه والأصول والكلام والأديان والفرق والأدب،... إلخ، وهو من مشاكل التراث الفكري الفقهي الإسلامي، وذلك بسبب مذهبه الظاهري الذي يفرض توغل عقل الإنسان في النص الإلهي للوصول للغرض الحق الذي قصده النص المقدس، ودارت المعركة الشهيرة حول القياس وكان طرفاها: جمهور الأمة من جهة، وابن حزم الأندلسي من جهة أخرى.

(*) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبي سفيان بن صحر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي. له أصول فارسية. وجده خلف هو أول من رحل للأندلس من آبائه. دخلها في صحبة عبد الرحمن الداخل.

وقد ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ وقد كان حاد الذكاء متدينا كريما حاد الطبع. أما علمه فبحر ليس له ساحل. فهو علم من أعلام الفكر الإسلامي، في الفقه والحديث والتفسير والمنطق والفرق والأدب... إلخ.

ومؤلفاته - كما ينقل المؤرخون - نحو أربعمئة مجلد. منها: «الإيصال إلى فهم كتاب الخصال» و«المحلى» في الفقه، و«الآثار التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها»، و«ما انفرد به مالك وأبو حنيفة والشافعي» و«الإملاء في شرح الموطأ»، و«الإملاء في قواعد الفقه»، و«الإحكام في أصول الأحكام»، و«الفصل في الملل والنحل»، و«مختصر علل الحديث»، و«إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وتبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك بما لا يحتمل التأويل». وله كذلك «طوق الحمامة في الإلفة والإلاف».

وقد كان - رحمه الله - شافعي المذهب أول حياته، ثم سار خلف ظواهر النصوص، رافضاً كل أنواع القياس والرأي.

وكان من بيت وزارة ورياسة ووجاهة ومال وثروة.

وكان حاد المزاج، وكان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد يسلم أحد من لسانه، =

وقد يُظن أنه لا موقع لابن حزم رحمه الله في بحث عن مقاصد الشريعة، وهذا - والله أعلم - غير صحيح، لسببين:

الأول: أن الفترة الزمنية التي يبحثها البحث - من القرن الخامس حتى الثامن الهجري - فيها ابن حزم الأندلسي، العالم الفقيه الذي كتب في الأصول والفروع كتباً وصلت إلينا مطبوعة بحيث لا يمكن لباحث - منصف - تجاهلها، أو تجاهل صاحبها مهما كان عمق الخلاف معه في الرأي.

السبب الثاني: أن البحث يعرض نظرية المقاصد الشرعية ويذكر آراء العلماء فيها، والرجل له وزنه، وله رأيه في النظرية، وهو رفض النظرية من أولها لآخرها، فكان لا بد من تسجيل هذا الموقف ولو من باب استقصاء جميع الآراء. ونظراً لأن رأى الإمام ابن حزم - كما قلنا - رافض لنظرية المقاصد من أساسها، سنكتفى بعرض سريع لرأيه في القياس، مع رد مختصر على ما قال، وتعليق موجز على مجمل الموضوع.

● أولاً: أدلة إبطال القياس:

١ - من النصوص:

يقول ابن حزم رحمه الله:

«ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأى. لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل بدعيه، أو إلى رأى فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان، ورد إلى من أمر الله تعالى بالرد إليه وفي هذا ما فيه.

= فيشبه بعض المؤرخين لسانه بسيف الحجاج، وبسبب جرأته على كبار الأئمة والعلماء فقد عليه أهل زمانه، وما زالوا به حتى بغضوه إلى ملوكهم، وتمالوا على بغضه والإيقاع به، وردوا أقواله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه وأحرقوا كتبه، فأقصته الملوك، وطرد من بلاده، حتى انتهى إلى قرية يقال لها «لبلة»، فتوفي بها سنة ٤٥٦ هـ. عن واحد وسبعين سنة. رحمه الله.

(راجع في كل ذلك: البداية والنهاية. لابن كثير. ج١٢ ص ٩١ - ٩٢، وفيات الأعيان. لابن خلكان. ج٣ ص ١٣ - ١٧، ترجمة رقم (٤٢١) والكتاب من تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط. مكتبة النهضة المصرية. الأولى سنة ١٩٤٨ م. سير أعلام النبلاء. للذهبي، ج٨ ص ١٨٤ - ٢١٢، ترجمة رقم (٩٩) وهي ترجمة مطولة مفصلة.

وأخيراً: العبر في خبر من غير. للذهبي. ج٣ ص ٢٣٩، ط. التراث العربي. بالكويت سنة

١٩٦١ م.

قال علي: وقول الله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الحل: ٨٩] وقوله تعالى: ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] إبطال للقياس والرأى، لأنه لا يختلف أهل القياس والرأى أنه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا، وأن رسوله عليه الصلاة والسلام قد بين للناس كل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كمل، فصحيح أن النص قد استوفى جميع الدين، فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس، ولا إلى رأيه ولا إلى رأى غيره^(١).

٢ - من المعقول:

«نسأل من قال بالقياس: هل كل قياس قاسه قانس حق؟ أم منه حق، ومنه باطل؟»

فإذا قال: كل قياس حق أحوال، لأن المقاييس تتعارض، ويبطل بعضها بعضاً...

وإن قال: منها حق ومنها باطل، قيل له: فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبداً، إذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله، وصار دعوى بلا برهان^(٢).

ثم يرد ابن حزم بعد ذلك على استدلال القائلين بالقياس من النصوص، فيقول: «فإن ادعوا أن القياس قد أمر الله تعالى به سألوا أين وجدوا ذلك؟ فإن قالوا: قال الله عز وجل: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] قيل لهم: إن «الاعتبار» ليس هو في كلام العرب الذي به نزل القرآن إلا التعجب، قال الله تعالى عز وجل: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ [المؤمنون: ٢١] أى: لعجبا...

(١) المحلى. لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي ج ١ ص ٧٣. بإشراف الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن. ط مكتبة الجمهورية العربية. بمصر سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.
(٢) المرجع السابق لابن حزم ج ١ ص ٧٤.

ومن العجيب أن يكون معنى الاعتبار القياس، ويقول الله تعالى لنا قيسوا ثم لا يبين لنا ماذا نقيس، ولا على ماذا نقيس. هذا ما لا سبيل إليه، لأنه ليس فى وسع أحد أن يعلم شيئاً من الدين إلا بتعليم الله له على لسان رسوله.

فإن ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شىء بشىء، وأن الله قضى وحكم أمر كذا من أجل كذا؟ قلنا لهم: كل ما قاله الله ورسوله حق، وهو نص به نقول، وكل ما تريدون أن تعللوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه الصلاة والسلام فهو باطل ولا بد، وشرع لم يأذن تعالى به^(١).

ثم يقول رحمه الله «يقال لهم: أخبرونا، أى شىء هو القياس الذى تحكمون به فى دين الله تعالى؟».

فإن قالوا: لا ندرى أو تلجلجوا، فلم يأتوا فيه بحد حاصر: أقرروا بأنهم قائلون بما لا يدرون، ومن قال بما لا يدري فهو قائل بالباطل وعاص لله عز وجل إذ يقول: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] مع الرضا لنفسه بهذه الصفة الخسيسة التى لا تكون إلا فى النوكى، وإن قالوا حكم جامع بين شيئين بعلة يستخرجه، أو قالوا بكثرة التشابه كانوا قائلين بما لا دليل على صحته، وبما لم يقل به قط صاحب ولا تابع، وإن قالوا بما يقع فى النفس كانوا شارعين بالظن، وفى هذا ما فيه^(٢).

ثم يمضى إمامنا ابن حزم رحمه الله فى استدلالاته بالقرآن تارة، وبالسنة تارة، وبأقوال الصحابة والتابعين تارة، وبالمنطق تارة، ولا ينسى بين كل استدلال وآخر، بل بين كل فقرة وأخرى تقريبا أن يتعب القارىء بفواصل من التعجب والاستهزاء، وأحيانا من الانتقاص بل السب، لكل من يرى حجية القياس فى دين الله، والمرء يتعجب حقاً من تعجبه منهم وهم جمهور الأمة، بل جمهور الخليقة، إذ لا توجد شريعة سماوية أو حتى وضعية إلا وكان فيها القياس بشكل أو بآخر.

(١) المحلى: لابن حزم. ج ١ ص ٧٤ - ٧٥ (باختصار وتصرف).

(٢) الأحكام فى أصول الفقه: لابن حزم الأندلسى. ج ٨ ص ١٣٨٨، تحقيق وتقديم وتصحيح محمد أحمد عبد العزيز. الناشر مكتبة عاطف بمصر. ط سنة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

● ملاحظات على كلام الإمام ابن حزم:

الملاحظة الأولى: تعصبه الشديد لمذهبه الظاهري، بحيث لا يرى غيره، ولا يلتبس لمخالفه عذرا، وهذا واضح من لهجته في الكتابة في الموضوع، حتى إن المرء ليخيل إليه أنه لم يكتب في الموضوع إلا وهو غاضب كل الغضب، أو حائق كل الحق، وهو أمر لا ينبغي من كل من يصدر الأحكام، قاضيا كان أو مستشارا أو كاتباً أو معلماً.. إلخ.

الملاحظة الثانية: وهي ذات ارتباط وثيق بما سبق، ذلك أن شدة تعصبه لمذهبه جعلته يقسو على مخالفيه، حتى إنه يتجاوز - في بعض الأحيان - ليس حدود الخلاف العلمي فقط، بل حدود اللياقة والأدب مع الناس، والعلماء.

الملاحظة الثالثة: أنه يجعل كل مخالفيه فريقا واحدا، وهذا أمر يجعل الرد عليه صعبا، فما دخل مالك رحمه الله إذا احتج ابن حزم عليه برأى أبي حنيفة في مسأله، لأن كلاهما يرى حجية القياس!

● الرد على الإمام ابن حزم:

قديمًا قيل: توضيح الواضحات من المشكلات، ولكن لا بد من دخول هذا الأمر المشكل، في هذه المعركة المحسومة، والتي أشعلها ابن حزم وسود فيها مئات الصفحات، وأقام الدنيا وأقعد لها ليثبت أن الله يسوي بين المتماثلين، ويجمع بين المختلفين.

وقد كفى الإمام ابن القيم الباحثين مشقة «توضيح الواضح» وانتصر لمذهب جمهور الأمة، دون تحيز لمذهب أو فئة أو طائفة، بل لم يمنعه قوله بالقياس من نقض بعض الأقيسة الفاسدة، وإظهار عيوب القول بالقياس.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «وقد أرشد الله تعالى عباده إليه - أي إلى القياس - في غير موضع من كتابه، فقياس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا، والثانية فرعاً عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات. وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السماوات والأرض وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس

النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال، وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضع وأربعين مثلاً تتضمين تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]. فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار الجمع بينهما. ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين» (١).

ويقول أيضا موضحا نفس الفكرة: «وأما أحكامه الأمرية الشرعية فكلها هكذا تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظر بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين وعدم تسوية أحدهما بالآخر.

وشريعته سبحانه منزهة أن تنهى عن شيء لمفسدة فيه، ثم تبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة أو مثلها أو أزيد منها، فمن جوز ذلك على الشريعة فما عرفها حق معرفتها، ولا قدرها حق قدرها، وكيف يظن بالشريعة أنها تبيح شيئا لحاجة المكلف إليه ومصلحته، ثم تحرم من هو أحوج إليه والمصلحة في إباحته أظهر، وهذا من أمحل المحال» (٢).

ويقول أيضا: «وقد ذكر النبي ﷺ علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها، وتعيدها بتعدى أوصافها وعللها، كقوله في نبذ التمر: «تمر طيبة وماء ظهور» (٣) وقوله: «إنما جعل الاستئذان من أجل

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين. لابن القيم. ج ١ ص ١٧٧، تحقيق الشيخ عبد الرحمن الوكيل، الناشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة. ط بدون رقم أو تاريخ.

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٥٢.

(٣) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٥٦ رواه أبو داود. عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه. كتاب الطهارة باب (٤٢) الوضوء بالبيد ج ١ ص ٦٦. إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس نشر محمد علي السيد حمص.

البصر»، ... (١) ... ونهيه عن تغطية رأس المحرم الذي وقصته ناقته وتقريبه الطيب وقوله: «فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» (٢) وقوله «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» (٣) ذكر تعليلاً عن نكاح المرأة علي عمتها وخالتها» ويضيف ابن القيم قائلاً: «وقايس على بن أبي طالب كرم الله وجهه وزيد بن ثابت في المكاتب، وقايسه في الجد والإخوة، وقاس ابن عباس الأضراس، بالأصابع، وقال: عقلها سواء، اعتبروها بها».

وقال المزني: الفقهاء من عصر الرسول ﷺ إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها».

ثم يقول رحمه الله: «وقد فطر الله سبحانه عباده على أن حكم النظير حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين والجمع بين المختلفين».

= رواه الترمذی. عن ابن مسعود. وضعفه. أبواب الطهارة. باب (٦٥) ما جاء في الرضوء بالبيد ج ١. ص ١٤٧. ط. مصطفى البابي الحلبي.
رواه ابن ماجه. عن ابن مسعود كتاب الطهارة وسننها. باب (٣٧) الرضوء بالبيد ج ١ ص ١٣٥ - ١٣٦. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ط. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.
(١) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٦٤. رواه البخاري عن سهل بن سعد كتاب الاستئذان. باب الاستئذان من أجل البصر. ج ٨. ص ٦٦. ط. دار إحياء التراث العربي. بدون رقم أو تاريخ.
رواه مسلم. عن سهل بن سعد. كتاب الآداب. باب (٩) تحريم النظر في بيت غيره. ج ٣ ص ١٦٩٨. ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.
رواه أحمد في المسند. مسند سهل بن سعد. ج ٥ ص ٣٣٠. ط. دار صادر. والمكتب الإسلامي. بيروت - لبنان.

(٢) رواه البخاري. عن ابن عباس رضي الله عنهما. باب الجنائز. ج ٢ ص ٩٦.
رواه مسلم. عن ابن عباس. كتاب الحج. باب (١٤) ما يفعل بالمحرم إذا مات. (عدة روايات) ج ٢. ص ٨٦٥.
رواه الترمذی. عن ابن عباس. كتاب الحج. باب (١٠٥) ما جاء في المحرم يموت في إحرامه حديث رقم (٩٥١) ج ٣. ص ٢٨٦.

(٣) هذا اللفظ لم يرد في روايات الحديث - الكثيرة - إلا في رواية لابن عباس رواها ابن حبان في صحيحه. في كتاب النكاح. باب (٤) حرمة المناكحة. تحت عنوان: (ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل) راجع: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. لابن بلبان الفارسي. حديث رقم (٤١١٦). ج ٩. ص ٤٢٦. ط. مؤسسة الرسالة. بيروت - لبنان.

والعقل والميزان الذى أنزله الله سبحانه شرعا وقدرنا يأبى ذلك .
ولذلك كان الجزاء مماثلا للعمل من جنسه في الخير والشر، فمن ستر مسلما
ستره الله، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن نفس عن
مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربه من كرب يوم القيامة ^(١)، ومن
أقال نادما أقال الله عثرته يوم القيامة ^(٢)، ومن تتبع عورة أخيه تتبع الله
عورته ^(٣)، ومن ضار مسلما ضار الله به ^(٤)، ومن شاق شاق الله عليه ^(٥)، ...
إلخ» ^(٦).

- (١) رواه البخارى . كتاب المظالم والغصب . عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما .
ج ٣ . ص ١٦٨ .
رواه مسلم . كتاب البر والصلة والآداب . باب (١٥) تحريم الظلم . حديث رقم (٢٥٨٠)
عن سالم عن أبيه . ج ٤ ص ١٩٩٦ .
رواه الترمذى . كتاب الحدود . باب (٣) ما جاء فى السترة على المسلم . حديث رقم
(١٤٢٥) . عن أبي هريرة . ج ٤ . ص ٣٤ .
رواه أحمد . فى مسند عبد الله بن عمر . ج ٢ . ص ٩١ . وكذا فى مسند أبى هريرة . ج ٢ .
ص ٢٥٢ ، ٢٩٦ ، ٣٨٩ ، ٤٠٤ ، ٥٠٠ ، ٥١٤ ، ٥٢٢ . وكذا فى مسند رجل عن رجل ج ٤ . ص ٦٢ .
رواه أبو داود . كتاب الأدب . باب (٤٦) المؤاخاة حديث رقم (٤٨٩٣) . عن سالم عن
أبيه . ج ٥ . ص ٢٠٢ .
(٢) رواه أحمد . فى مسند أبى هريرة . ج ٢ . ص ٢٥٢ .
رواه أبو داود . كتاب البيوع والإيجارات . باب (٥٤) فى فضل الإقالة . حديث رقم
(٣٤٦٠) عن أبى هريرة . ج ٣ . ص ٧٣٨ .
رواه ابن ماجه . كتاب التجارات . باب (٢٦) الإقالة . حديث رقم (٢١٩٩) . عن أبى
هريرة . ج ٢ . ص ٧٤١ .
(٣) رواه أبو داود . كتاب الأدب . باب (٤٠) فى الغيبة . حديث رقم (٤٨٨٠) عن أبى
برزة الأسلمى . ج ٥ ص ١٩٤ - ١٩٥ .
رواه الترمذى . كتاب البر والصلة . باب (٨٥) ما جاء فى تعظيم المؤمن . حديث رقم
(٢٠٣٢) . عن ابن عمر . ج ٤ . ص ٣٧٨ .
(٤) رواه الترمذى . كتاب البر والصلة . باب (٢٧) ما جاء فى الخيانة والغش . حديث رقم
(١٩٤٠) . عن أبى صرمة . ج ٤ . ص ٣٢٣ .
رواه ابن ماجه . كتاب الأحكام . باب (١٧) من بنى فى حقه ما يضر بجاره . حديث رقم
(٢٣٤٢) عن أبى صرمة . ج ٤ . ص ٧٨٥ .
رواه أبو داود . كتاب الأقضية . باب (٣١) أبواب من القضاء . حديث رقم (٣٦٣٥) عن
أبى صرمة . ج ٤ . ص ٤٩ - ٥٠ .
رواه أحمد . فى مسند أبى صرمة . ج ٣ . ص ٤٥٣ .
(٥) ليس له أصل بلفظه .
(٦) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٥٣ .

● تحفظ ابن القيم على تسمية «القياس» :

لم يتعصب ابن القيم رحمه الله لمذهبه الناصر للقول بالقياس لذلك نراه يقول : « والقياس الصحيح هو الميزان ، فالأولى تسميته بالاسم الذى سماه الله به ، فإنه يدل على العدل وهو اسم مدح واجب على كل واحد فى كل حال بحسب الإمكان بخلاف القياس ، فإنه ينقسم إلى حق وباطل ، وممدوح ومذموم ، ولهذا لم يجىء فى القرآن مدحه ولا ذمه ولا الأمر به ولا النهى عنه ، فإنه مورد تقسيم إلى صحيح وفاسد » (١) .

وكلام ابن القيم هنا له وجهته ، ولكن عليه تحفظ ، ذلك أن تغيير اصطلاح «القياس» إلى «الميزان» ، لن يغير من حقيقة أن فيه - أيا كان اسمه - باطلا وحقا ، وقد قيل : « لا مشاحة فى الاصطلاح » .

● القياس الفاسد :

وفى إطار النزاهة العلمية ، والأمانة البحثية التى يسير عليها الإمام ابن القيم ، يضرب بعض الأمثلة للأقيسة الفاسدة ، فيقول : « فالصحيح : هو الميزان الذى أنزله الله مع كتابه ، والفاسد ما يضاده كقياس الذين قاسوا البيع على الربا بجامع ما يشتر كان فيه من التراضى بالمعاوضة المالية ، وقياس الذين قاسوا الميتة على المذكى فى جواز أكلها بجامع ما يشتر كان فيه من إزهاق الروح ، هذا بسبب من الآدميين وهذا بفعل الله ، ولهذا تجد فى كلام السلف ذم القياس ، وأنه ليس من الدين وتجد فى كلامهم استعماله والاستدلال به ، وهذا حق كما سنبينه » (٢) .
إذا فالقياس نوعان ، نوع فاسد ، ونوع صحيح ، والمذموم فى الكتاب والسنة وأقوال السلف والعلماء ، وهو القياس الفاسد وعلى هذا تحمل أقوالهم .

● أخطاء نفاة القياس :

ويرى ابن القيم أنهم أخطئوا فى مذهبهم من عدة وجوه ، يقول رحمه الله : « فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح ، وهو من الميزان والقسط الذى أنزله الله أحسبوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب ، فحملوهما فوق الحاجات ، ووسعوهما أكثر مما يسعانه . فحيث

(١) المرجع السابق : ج ١ ص ١٨٠ . (٢) المرجع السابق : ج ١ ص ١٨٠ - ١٨١ .

فهموا من النص حكما أثبتوا، ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفود، وحملوا الاستصحاب. وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس، وتركهم له، وأخذهم بقياس، وتركهم ما هو أولى منه، ولكن أخطأوا من أربعة أوجه:

أحدها: رد القياس الصحيح، ولا سيما المنصوص على علته التي يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ»^(١).

الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النص، ولم يفهموا دلالة عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبهه، وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ [الإسراء: ٢٣] ضربا ولا سبا ولا إهانة غير لفظة أف، فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علما بالعدم»^(٢).

الخطأ الرابع: «اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان، حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه، فافسدوا بذلك كثيرا من معاملات الناس، وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح، فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثير، ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله، ولا تأثير إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه.

(١) أعلام الموقعين: لابن القيم ج ١ ص ٤١٧.

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٤١٨.

فالأصل في العبادات البطلان، حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة، حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم. والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه ورضى به وشرعه. وأما العقود والشروط والمعاملات، فهي عفو حتى يحرمها» (١).

● أخطاء أصحاب الرأي والقياس :

وكما أحصى الإمام ابن القيم أخطاء نفاة القياس، نراه يعدد لنا أخطاء أهل القياس الفاسد، يقول رحمه الله: «وخطئهم من خمسة أوجه: أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث. الثاني: معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس.

الثالث: اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه. الخامس: تناقضهم في نفس القياس» (٢).

ثم أكد كلامه بعد ذلك بقوله - نقلا عن شيخه ابن تيميه - : «وما عرفت حديثا صحيحا إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة، قال: وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا، كما أن المعقول الصحيح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا، فلا بد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عما هو دونهم، فإن إدراك الصفة

(١) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٣١ .

المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة المعاني التي علق بها الأحكام من أشرف العلوم: فمنه الجلى الذى يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيق الذى لا يعرفه إلا خواصهم، فلهذا صارت أقيسة كثير من العلماء تجيء مخالفة للنصوص لخفاء القياس الصحيح، كما يخفى على كثير من الناس ما فى النصوص من الدلائل الدقيقة التى تدل على الأحكام» (١).

● من كل ما سبق نرى أن معركة نفى القياس كانت تحتاج إلى شيئين:

أولهما: تحديد المصطلحات، فمن الواضح أن هجوم الإمام ابن حزم كان على معنى واسع وكبير يختلط فيه الحابل بالنابل، وقد أوسع - رحمه الله - الكل «ضرباً»، متهما إياهم بالغباء والحمق تارة، وبالجراءة على الله ورسوله تارة، بل لم يتذرع عن التلميح والتصريح بالكفر والعياذ بالله!

ثانيهما: تحديد موضع النزاع، ذلك أن الإمام ابن القيم هاجم بعض أنواع القياس وبعض المتجربين على نصوص الشريعة شأنه شأن الإمام ابن حزم، والحقيقة أن ابن حزم - كما ذكر البحث من قبل - جمع طوائف شتى ومذاهب مختلفة في إطار واحد، وهم فى الحقيقة مختلفون، وحاسب الكل على مجمل الأقوال وكان كلهم مسؤول عن أى قول يصدر عن أى أحد يرى حجية القياس، وهذا خطأ كبير فلو أن ابن حزم - رحمه الله - حدد نوع القياس الذى يهاجمه ويرفضه، أو قسم القائلين بحجيته إلى «طرائق» أو «أقسام» أو «أنواع»، وجعل بعضها خيراً من بعض، أو جعل فى البعض منها خير وفي البعض الآخر شر، لو فعل ذلك لاتضحت مواضع الاتفاق، ومواضع الاختلاف الشديد، ومواضع الاختلاف اليسير، وهذا ما اتضح حين رد ابن القيم على ابن حزم، والله أعلم.

* * *

(١) المرجع السابق: ج ٢ ص ٩ .

● الإشارة الأولى :

لا شك أن كل موضوع علمي يمر بمراحل عدة قبل أن يصل إلى الشكل النهائي، وبالنسبة لموضوعنا فقد كانت الإشارة الأولى في الموضوع من إمام الحرمين أبي المعالي الجويني^(١) في كتابه «البرهان في أصول الفقه».

* * *

(١) أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله ابن يوسف بن محمد بن صهيوه الجويني، الفقيه الشافعي، الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين. أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته، المتفق على غزارة مادته، وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك. (راجع وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان. ج ٣ ص ٣٤١ وما بعدها. ط. مكتبة النهضة المصرية الأولى سنة ١٩٤٨)، وقد تفقه على والده في صباه، واشتغل به مدته، فلما توفي والده أتى على جميع مصنفاته ونقلها ظهرا لبطن، وتصرف فيها، وخرج المسائل بعضها على بعض، ولم يرض بتقليد والده من كل وجه حتى أخذ في تحقيق المذهب والخلاف، ولما ظهر التعصب بين الأشعرية والمبتدعة خرج مع المشايخ إلى بغداد، فلقى الأكابر وناظر، فظهرت فطنته وشاع ذكره، ثم خرج إلى مكة فجاور بها أربع سنين ينشر العلم، ولهذا قيل له إمام الحرمين، ثم رجع بعد مضي نوبة التعصب إلى نيسابور في ولاية ألب أرسلان السلجوقي، ثم قدم بغداد فتولى تدريس النظامية والخطابة والتذكير. وحصل له من القبول عند السلطان ما هو لائق بمنصبه. وصنف النظامي والغيثي فقبول بما يليق من الشكر والخلع الفائقة، والمراكب الثمينة ثم قلد رعاية الأصحاب ورياسة الطائفة، وفوض إليه أمر الأوقاف، وصنف نهاية المطلب في دراية المذهب. وصنف الشامل في أصول الدين، والإرشاد، والعقيدة النظامية، وغيث الأمم في الإمامة ومغيث الخلق في اختيار الأحق، والبرهان في أصول الفقه. (راجع شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج ٣. ص ٣٥٨ - ٣٦٢ باختصار وتصرف ط. المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت)، وصنف أيضا «تلخيص التقرير ومدارك العقول ولم يتمه، وغنية المسترشدين. ومولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة. ومات في قرية من أعمال نيسابور يقال لها يشتيقان ليلة الأربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ونقل إلى نيسابور تلك الليلة، ودفن من الغد في داره، ثم نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين، ودفن بجانب أبيه، رحمهما الله تعالى. وصلى عليه ولده أبو القسم، فأغلقت الأسواق يوم موته، وكسر منبره في الجامع، وقعد الناس لعزائه، وأكثروا فيه المراثي» (راجع وفيات الأعيان. ج ٢ ص ٣٤١ - ٣٤٣. بتصريف واختصار).

الفصل الثانى

مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجوينى

ت : ٤٧٨ هـ

لإمام الحرمين فضل على علم أصول الفقه بشكل عام، وعلى نظرية المقاصد بشكل خاص، أما علم الأصول فيكفى « البرهان »، وأما نظرية المقاصد ففضله عليها بأنه صاحب اللبنة الأولى فى بناء النظرية، وإمام الحرمين لا يملك نظرة كاملة للموضوع. ولكنه كان سابقا على عصره بالإشارة التى أشار بها فى « البرهان »، فى كتاب القياس فى باب تقسيم العلل والأصول.

يقول رحمه الله - بعد أن ذكر آراء العلماء فيما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه - : « وهذا الذى ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام :

أحدها : ما يعقل معناه وهو أصل، ويثول المعنى المنقول منه إلى أمر ضرورى لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة. وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص فى أوانه، فهو معلل بتحقيق العصمة فى الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها. فإذا وضح لناظر المستنبط ذلك فى أصل القصاص تصرف فيه، وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه، وهو الذى يسهل تعليل أصله، ويلتحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد فى الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا مفر إلى طلب تحقيق معناها فى آحاد النوع وهذا ضرب من الضروب الخمسة.

والضرب الثانى : ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهى إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة فى البيع وغيره.

والضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامه، ولكن يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة أو فى نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث .

وإن أحببنا عبرنا عن هذا الضرب وقلنا: ما لاح ووضح النذب إليه تصرّيحاً كالتنظيف فإذا ربط الرابط أصلاً كلياً به تلويحاً، كان ذلك فى الدرجة الأخيرة .

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصرّيحاً ابتداءً، وفى المسلك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كلى، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

والضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة . وهذا ينذر تصوره جداً، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى فلا يمتنع تخيله كلية .

ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرونة العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة . ثم إذا انتهى الكلام فى هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما فى معناها، لم يطمع القياس فى استنباط معنى يقتضى التقدير فيما لا ينقاس أصلاً . فهذا بيان الضروب على الجملة ^(١) بهذا الكلام كانت الإشارة الأولى فى بناء النظرية .

والجوينى هنا يتكلم عن ما يجرى فيه القياس وما لا يجرى، والتقسيم الذى ذكره لم يسبقه أحد به يقيناً، وهذا التقسيم الخماسى هو النواة للتقسيم الثلاثى لدرجات المصالح: الضروريات، الحاجيات، التحسينات .

(١) (البرهان فى أصول الفقه) لأبى المعالى الجوينى . ج ٢ ص ٦٠٢ - ٦٠٤ من الفقرة رقم (٩٠١) إلى (٩٠٥) (باختصار) . تحقيق د . عبد العظيم الديب ط . دار الوفاء . الثالثة ١٩٩٢ .

ومن الواضح أن تقسيم الإمام الجويني الخماسي يمكن اختزاله إلى تقسيم ثلاثي، فالقسم الثالث والرابع - في حقيقة الأمر - قسم واحد^(١) والقسم الخامس يعتبر كلاماً خارج الموضوع، لذلك بعد أن ذكره قال إنه «يندر تصوره جداً».

بهذا الكلام بدأت نظرية المقاصد الشرعية مسيرتها مع علماء الأصول، وقد تلقف هذه الإشارة الإمام أبو حامد الغزالي وصنع منها «نظرية مقاصد الشريعة» كما سوف نرى.

* * *

(١) صرح الإمام الجويني بذلك، راجع البرهان ج ٢ ص ٦١٦ فقرة (٩٣١).

الفصل الثالث

مقاصد الشريعة عند أبي حامد الغزالي رحمه الله

ت : ٥٥٥ هـ

الإمام أبو حامد الغزالي (١) عليه رحمة الله هو التلميذ المجتهد لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وتأثره بأبي المعالي أمر لا خلاف عليه، والإمام الغزالي عالم مجدد له من الكتب - في شتى التخصصات - ما يجعله ظاهرة فكرية تستحق الوقوف والدراسة ليس في علم أصول الفقه فقط، بل في علوم أخرى كالفلسفة، والتصوف... إلخ.

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، الغزالي، الملقب بحجة الإسلام زين الدين، الطوسي، الفقيه الشافعي. ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة. لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله، اشتغل مبداً أمره بطوس...، ثم قدم نيسابور، واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وجد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة، وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه، وصنف في ذلك الوقت. وكان إمام الحرمين حين يصف تلامذته. يقول عن الغزالي: الغزالي بحر مغدق. ويقال: إن الإمام - يعني الجويني - كان يمتعض منه في الباطن آخر حياته، وإن كان يظهر التبجح به في الظاهر.

ثم لما مات إمام الحرمين، خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً للوزير نظام الملك، إذ كان مجلسه مجمع أهل العلم، ولقي الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه وبalg في الإقبال عليه، فاشتهر اسمه، وسارت بذكره الركبان.

ثم فوض إليه التدريس بمدرسة النظامية ببغداد، في سنة أربع وثمانين وأربعمائة، وأقام ببغداد على تدريس العلم ونشره مدة، عظيم الجاه، زائد الحشمة، عالي الرتبة، مسموع الكلمة، إلى أن عزفت نفسه عن رذائل الدنيا، فرفض ما فيها، وترك كل شيء وراء ظهره، قاصداً بيت الله الحرام.

ثم خرج إلى دمشق ومكث فيها أياماً، ثم جاور في القدس ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع، ثم قدم مصر وأقام بالأسكندرية مدة، ويقال إنه قدم مصر لكي يركب منها البحر لبلاد المغرب، للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش، ولكن نعى ابن تاشفين وصله فصرف النظر.

ثم عاد إلى وطنه طوس واشتغل بتصنيف الكتب في الفنون المختلفة، منها: الوسيط، =

وبالنسبة لنظرية المقاصد يعتبر الغزالي هو الصائغ الحقيقي لهذه النظرية، وهو كذلك - في رأى الباحث - المسئول الأول عن شكل النظرية الذى وصلنا عبر مئات السنين، بكل ما فيه من مميزات، وبكل ما عليه من مآخذ وتحفظات، فنظرية مقاصد الشريعة عند جمهور الأصوليين نظرية «غزالية» دون أدنى شك، كما سوف يحاول هذا المبحث إثبات ذلك.

• بداية الكلام فى الموضوع:

تناول الغزالي نظرية مقاصد الشريعة فى عدة مؤلفات، وفى كل مرة كان يضيف أو يحذف أو يغير فى نسق كلامه وأفكاره حتى وصلت النظرية إلى صيغتها النهائية فى كتابه القيم «المستصفى» فى أصول الفقه. وإذا أردنا تتبع كلامه فى الموضوع من البداية، نجد أن نظرية المقاصد عند الإمام الغزالي مرت بثلاثة أطوار، هى:

الطور الأول: وقد كان ذلك فى أحد كتبه التى ألفها فى بداية حياته العلمية وهو كتاب «شفاء الغليل فى بيان الشبه والخيال ومسالك التعليل» وقد تكلم فى هذا الكتاب فى كتاب القياس بشكل مسهب، وتناول مسلك المناسبة كمسلك من المسالك التعليلية فى مبحث العلة.

ويذكر فى مبحثه هذا صياغة أولية لنظرية المقاصد الشرعية، فهو يطرح سؤالاً فى سياق عرضه للموضوع «ما المعيار الذى يعرف به كون المعنى مناسباً؟»^(١) ثم يجيب «المعانى المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها.

= والبسيط، والوجيز، والخلاصة، وإحياء علوم الدين، والمستصفى، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، ثم ألزم بالعودة إلى نيسابور والتدريس هناك، فأجاب بعد إلحاح. ثم عاد إلى وطنه إلى أن توفى فى سنة ٥٠٥ هـ (راجع: طبقات الشافعية الكبرى لأبى نصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى السبكي . ج ٦ ص ١٩١ وما بعدها ترجمة رقم (٦٩٤) تحقيق عبد الفتاح الحلو. ومحمود الطناحى ط الحلبي الأولى سنة ١٩٦٨. وكذلك: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٥٣ وما بعدها ترجمة رقم (٥٦٠)).

(١) «شفاء الغليل فى بيان الشبه والخيال ومسالك التعليل، حجة الإسلام الغزالي ص ١٥٩ تحقيق د. حمد الكبيسي. مطبعة الإرشاد بغداد.

وفى إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب نفع أو دفع مضرة. والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية مقصود»^(١).

ثم هو يقسم المقصود إلى «دينى ودنيوى. وكل واحد ينقسم إلى: تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة يعنى: أن ما قصد بقاءه: فانقطاعه مضرة، وإبقاؤه دفع لمضرة. فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء»^(٢).

ثم يضيف قائلا: «وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا وما أشار إلى رعاية أمر مقصود، فهو المناسب»^(٣).

ثم يغوص أكثر فى فلسفة الأمر «المناسب» أو «المقصود» فى الشرع ويقول: «الشيء ينبغى أن يكون مقصودا للشارع، حتى تكون رعايته مناسبة فى أقيسة الشرع. فقد علم - على القطع - أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال، مقصود فى الشرع»^(٤) هكذا جعل الأمر - على سبيل القطع - بصياغة توحى بأن هذه الأمور الأربعة فقط هى مقصود الشارع الحكيم.

بعد ذلك يتابع إمامنا الجليل شرحه لنظريته قائلا: «فجعل القتل سببا لإيجاب القصاص، لمعنى معقول مناسب، وهو: حفظ النفوس والأرواح، وبقاؤها مقصود على القطع.

وحرم الشرع شرب الخمر: لأنه يزيل العقل، وبقاء العقل مقصود للشرع، لأنه آلة الفهم... والبضع مقصود الحفظ، لأن فى التزاحم عليه اختلاط الأنساب، وتلطيف الفراش، وانقطاع التعهد عن الأولاد...

والأموال مقصودة بالحفظ على ملاكها، عرف ذلك بالمنع من التعدى على حق الغير، وإيجاب الضمان، ومعاقبة السارق بالقطع.

(١) المرجع السابق ص ١٥٩.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة.

وقد نبه الرب تعالى على مقصود القصاص بقوله ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] ونبه على فساد الخمر بقوله ﴿أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١] وهى من المضار والمحظورات فى أمور الدنيا، وقد يقترن به أيضا مفسدة الدين.

وقد نبه على مصالح الدين فى قوله فى الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وقد تقترن به مصلحة الدنيا أيضا ^(١).

بهذا ينتهى حجة الإسلام الغزالى من شرح الجزء الأول من نظريته فى مقاصد الشريعة، وهو الجزء المتعلق بالضرورات الخمس . ثم يردف بعد ذلك إلى الجزء الآخر من النظرية، يقول «وجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

فمنها ما يقع فى محل الضرورات ويلتحق بأذيالها ما هو تنمة وتكملة لها، ومنها ما يقع فى رتبة الحاجات، ويلتحق بأذيالها ما هو كالتنمة والتكملة لها. ومنها ما يقع فى رتبة التوسعة والتيسير الذى لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك - أيضا - مقصودا فى هذه الشريعة السمحة السهلة الحنفية، ويتعلق بأذيالها ما هو فى حكم التحسين والتنمة لها، فتصير الرفاهية مهيا بتكميلاتها» ^(٢).

ثم يضيف ضابطا فى الموضوع بقوله: «وتختلف مراتب المناسبات فى الظهور باختلاف هذه المراتب:

فأعلاها: ما يقع فى مراتب الضرورات، كحفظ النفوس، ... وأمثال اللواحق بهذه المرتبة: المماثلة فى استيفاء القصاص ... ومثاله فى الخمر: تحريم اليسير لكونه داعيا إلى الكثير ^(٣).

(٢) المرجع السابق. نفس الموضوع.

(١) المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق. نفس الموضوع.

ويضرب مثالا للمرتبة الثانية (الحاجات) : « تسليط الولي على تزويج الصغيرة، والتزويج من الصغيرة، ويجرى مجرى التتمة لذلك مراعاة الكفاءة ومهر المثل » (١).

أما المرتبة الثالثة (التحسينات) أو حسب تعبيره: « ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين ... مثل سلب العبد أهلية الشهادة » (٢).

إلى هنا ينتهي كلام إمامنا الجليل حجة الإسلام أبي حامد الغزالي رحمه الله، في كتابه شفاء الغليل، الذي يمثل الطور الأول في نظرية المقاصد عند الغزالي.

ولا بد من تسجيل بعض الملاحظات :

أولا : بهذا الكلام السابق تكون « جنين » نظرية المقاصد عند الإمام الغزالي، وملاحظ هذا الجنين تتحدد في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : الشرع يهدف إلى حفظ ضرورات الحياة، وهي أربع : النفس، والعقل، والبضع، والمال.

النقطة الثانية : مقاصد الشرع تنقسم إلى ديني، ودنيوي، وبينهما نوع كبير منه التداخل والتمازج ولم يحدد لنا الإمام الغزالي حدا يفصل بين ما هو ديني، وما هو دنيوي !.

النقطة الثالثة : مقاصد الشريعة لها مراتب ثلاث :

المرتبة الأولى : الضرورات.

المرتبة الثانية : الحاجات.

المرتبة الثالثة : التزيينات والتسهيلات.

هذه هي ملامح النظرية عنده أول ما ولدت، وسوف تتغير هذه الملامح كما تتغير ملامح أي مولود.

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

ثانيا : غفل الإمام الجليل عليه رحمة الله عن ذكر الدين كمقصد من مقاصد الشارع الحكيم، ولعله قصد بتقسيم المقاصد إلى ديني ودنيوي أن المقاصد الدينية تشمل حفظ دين الناس عليهم، والمقاصد الدنيوية تشمل الأربعة الأخرى، ولكنه لم يوضح ذلك صراحة أو حتى تلميحاً.

ثالثا : استفاد حجة الإسلام الغزالي من شيخه أبي المعالي الجويني فأخذ عنه التقسيم الخماسي الذي ذكره في البرهان، ولكن اختزله إلى تقسيم ثلاثي أكثر إحكاماً، وقد أصبح تقسيم مراتب المقاصد إلى ضرورات، وحاجات، وتحسينات عموداً أساسياً في بناء نظرية المقاصد كما سيتضح بعد ذلك.

رابعا : نلاحظ أن إمامنا الجليل يربط المقاصد الشرعية، بالحدود الشرعية! والحقيقة أن فكرة التلازم بين الحدود، والضرورات، أو المقاصد، فكرة يتخللها الكثير من التشويش، وتحتاج الكثير من التنقيح، فهل كل ما هو ضروري أو مقصود في الشرع يكون الدليل عليه عظم العقوبة الجنائية؟ وهل عدم وجود هذه العقوبة دليل على عدم ضرورة هذا الأمر؟.

خامسا : هناك بعض الإيجابيات التي ذكرها الغزالي في هذا الطور من أطوار النظرية، ولكنها للأسف لم تتطور كما تطورت باقي العناصر، بل نسيت فيما بعد، من قبل كاتبها الإمام الغزالي نفسه، ومن قبل غيره كذلك.

وأهم تلك الإيجابيات ما ذكره بقوله : «فرعاية المقاصد حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء»^(١) فللأسف أصبح التركيز فيما بعد على جانب «الإبقاء ودفع القواطع» فقط، دون التفات إلى التحصيل ابتداءً، فإذا ذكرت المقاصد الشرعية ذكر معها الكثير من الحدود والزواجر الجنائية، دون التفات إلى ما يقيمها من أسس تربوية!

ولا أشك أن صياغة العبارة التي أشار بها الإمام الغزالي إلى جانبي «السلب والإيجاب» في رعاية المقاصد، كانت صياغة غامضة أو مضطربة، ساعد على ذلك عدم ذكره لأمثلة توضح ما يقصده، مما جعل الفكرة مشوشة أو لنقل : غير

(١) شفاء الغليل للغزالي . ص ١٥٩ .

مكتملة، ولكنها - أى هذه الإشارة الخاطفة - كانت تصلح بذرة أو نواة للكلام كثير لم يتطرق إليه حجة الإسلام الغزالي فيما بعد، وللأسف لم يتلقف هذه الإشارة من بعده من الأصوليين، بل كرروا ما قال كما سيتضح.

سادسا : لم يضع الإمام الغزالي حدا للضرورة، أو الحاجي، أو التحسيني، بل ترك هذه المصطلحات عائمة مبهمة. وسوف يتركها كذلك فى كتاباته اللاحقة، ولا يجوز أن يقال: قد وضحها بالأمثلة. لأن المثال لا يغنى عن التعريف. والحقيقة أن هذه المصطلحات الثلاثة لم تجد من الأصوليين من يشرحها أو يوضحها ويضع لها تعريفات محكمة الصياغة، لذلك لا نكاد نعرف الفرق بين الضرورى والحاجي، وبين الحاجي والتحسيني. فهناك مناطق كبيرة مشتركة بين هذه المصطلحات لا يمكن معرفة لأى قسم تتبع، وأهم سبب فى ذلك عدم وجود تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات.

الطور الثانى : من أطوار نظرية مقاصد الشريعة عند الإمام أبى حامد الغزالي رحمه الله، هو ما ذكره فى موسوعته «إحياء علوم الدين» فقد صاغ نظريته فى المقاصد للمرة الثانية، ولكن بشكل أكثر تطورا، تدارك فيه بعض المآخذ والتحفظات التى ذكرها فى «شفاء الغليل» وقد تكلم الغزالي فى الموضوع فى «الإحياء» فى سياق كلامه عن «الكبائر» فى كتاب (التوبة) فى ربيع (المنجيات)، فهو يؤكد أن «مقصود الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله...، ولا يكون العبد عبدا ما لم يعرف ربه بالربوبية ونفسه بالعبودية، لكن لا يتم هذا إلا فى الحياة الدنيا...، فصار حفظ الدنيا أيضا مقصودا تابعا للدين لأنه وسيلة إليه»^(١).

ثم أردف موضحا ما يقصد الشرع حفظه من الدنيا، يقول: «والمتعلق من الدنيا بالآخرة شيخان: النفوس، والأموال»^(٢).

إذا فمقاصد الشرع أن يعبد الناس ربهم فى الدنيا وبالتالي لا بد من حفظ

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ج ٤ ص ١٩ . ط ٠ دار المعرفة بيروت - لبنان - بدون رقم أو تاريخ.

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ١٩ .

هذه الدنيا على من فيها لينجحوا في أداء عبادة الله - التي هي المقصود الأول - ولا تحفظ الدنيا إلا بحفظ النفوس ثم الأموال . وبالتالي يكون الاعتداء على هذه المقاصد كبيرة، يقول « فكل ما يسد باب معرفة الله تعالى فهو أكبر الكبائر، ويليه ما يسد باب حياة النفوس، وإلى جانب ما يسد المعاش التي بها حياة الناس .

فهذه مراتب ثلاث، فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص : ضرورى فى مقصود الشرائع كلها، وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل» (١) .

ثم يقسم الكبائر إلى مراتب - حسب فهمه لمقاصد الشرع -، يقول رحمه الله : « فحصل من هذا أن الكبائر على ثلاث مراتب :

الأولى : ما يمنع من معرفة الله تعالى ومعرفة رسله وهو الكفر، فلا كبيرة فوق الكفر، ... ويتلو هذه الرتبة : البدع المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله، وبعضها أشد من بعض ...

المرتبة الثانية : النفوس إذ ببقائها وحفظها تدوم الحياة وتحصل المعرفة بالله، فقتل النفس لا محالة من الكبائر وإن كان دون الكفر، لأن ذلك يصدى عىن المقصود، وهذا يصدى وسيلة المقصود ... ويتلو هذه الكبيرة قطع الأطراف وكل ما يفضى إلى الهلاك، ... ويقع فى هذه الرتبة تحريم الزنا واللواط ... وينبغى أن يكون الزنا فى الرتبة دون القتل، لأنه ليس يفوت دوام الوجود ولا يمنع أصله، ولكنه يفوت تمييز الأنساب ويحرك من الأسباب ما يكاد يفضى إلى التقاتل .

المرتبة الثالثة : الأموال : فإنها معاش الخلق، فلا يجوز التسلط عليها بالسرقة وغيره، بل ينبغى أن تحفظ لتبقى ببقائها النفوس، ... وإذا أخذت الأموال بطريق يعسر التدارك له فينبغى أن يكون ذلك من الكبائر . ويذكر رحمه

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ١٩ - ٢٠ .

الله أن ذلك يكون بأربع طرق : « السرقة، وأكل مال اليتيم، وتفويتها بشهادة الزور، وأخذ الوديعة وغيرها باليمين الغموس »^(١).

ثم يضيف الإمام الغزالي إلى كلامه بعض الكبائر الأخرى مثل « الشرب لما يزيل من العقل . . . وإيجاب الحد به يدل على تعظيم أمره »^(٢).

ثم يذكر القذف كذلك، وأعظم القذف يكون « بالإضافة إلى فاحشة الزنا »^(٣) ثم يذكر أن الصحابة رضوان الله عليهم « كانوا يعدون كل ما يجب به الحد كبيرة »^(٤) ثم يضيف السحر إلى الكبائر، وتكون « عظمته بحسب الضرر الذي يتولد منه، من هلاك نفس أو مرض أو غيره . وأما الفرار من الزحف وعقوق الوالدين فهذا أيضا ينبغي أن يكون من حيث القياس في محل التوقف »^(٥).

ولا بد من أن نسجل - بعد هذا العرض - بعض الملاحظات :

أولاً :^(٦) إصرار إمامنا الجليل على الاهتمام بموضوع مقاصد الشريعة، وإصراره على تطوير فكره في الموضوع، وإصراره على تطوير نظريته العظيمة إصراراً يجعله بحق واضع النظرية الحقيقي، فهذا هو يكتب في نفس الموضوع الذي تناوله من قبل، محاولاً تجلية ما هو خفي، وتوضيح ما هو غامض، بل إنه يضيف ما حقه الإضافة، ويحذف ما يستحق الحذف.

ثانياً : استدرك الإمام الغزالي على نفسه ما كان قد غفل عن ذكره في « شفاء الغليل »، نعى : « حفظ الدين »، بل جعل لهذا المقصد موقعا متميزا، فهو المقصد « الأكبر » والمقاصد الأخرى تابعة له، وهي مقصودة لأنها تساعد على تحقيق حفظ الدين.

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٢٠ (باختصار وتصرف).

(٢) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١. (٣) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١.

(٤) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١. (٥) المرجع السابق: ج ٤ ص ٢١.

(٦) قام بعض الباحثين - مشكورين - باستقراء ما كتب الغزالي في مقاصد الشريعة فذكروا الطور الأول في « شفاء الغليل » والطور الثاني في « المستصفى »، وغفلوا عن الكلام المهم المذكور في الإحياء، لذا وجب التنبيه (راجع في ذلك « نظرية المقاصد عند الإمام، الشاطبي أحمد الريسوني ص ٣٧ - ٤١ . ط . المعهد العالي للفكر الإسلامي).

وهذا كلام وجيه، خصوصاً أنه يأتي بعد إغفال هذا المقصد نهائياً في «شفاء الغليل».

ثالثاً: مقاصد الشرع ثلاث: الدين، والنفس، والمال.

الدين هو المقصد الأكبر. ولكي يستقيم دين الخلق لا بد من إصلاح دنياهم وهذا لا يكون إلا بحفظ أنفسهم التي بها بقاء أصل حياتهم، وحفظ أموالهم التي يكون بها استقامة معاشهم.

رابعاً: يندرج تحت حفظ النفس حفظ النسل، وسوف يستقل هذا المقصد في الطور الثالث.

خامساً: كلام الإمام كان نوع استطراد في موضوع الكبائر، لذلك يجعل الاعتداء على أى من هذه المقاصد كبيرة، وتتفاوت الكبائر حسب أهمية المقصد الذي تمسه، وحسب درجة المساس به.

لذلك أكبر الكبائر ما فيه اعتداء أو مساس بمقصد حفظ الدين، ثم مقصد حفظ النفس، ثم مقصد حفظ المال.

سادساً: بقية الكبائر التي نصت عليها النصوص، غير واضحة الموقع في هذا الطور من أطوار نظرية المقاصد عند الغزالي، مثل شرب الخمر، والسحر وعقوق الوالدين.

سابعاً: لا يزال الارتباط بين المقاصد والحدود مستمراً، بل إن إيماننا هنا قد يفهم من كلامه الربط بين المقاصد والكبائر.

وفي جميع الأحوال تظل هذه المحاولة الثانية شاهداً على اهتمام الغزالي رحمه الله بالموضوع، وهي مرحلة انتقالية تسبق المرحلة الأخيرة التي نضجت فيها أفكاره بشكل نهائي.

ثامناً: من الواضح أن الإمام الغزالي هنا استطرد للموضوع؛ لذلك لم يعرض رؤية كاملة لموضوع المقاصد، بل ذكر فقط جزءاً من النظرية، وهو ما يتعلق بالضروريات، أما بقية أركان النظرية فلم يتكلم فيها. ولكن يبقى -

رغم ذلك - النص الذي بين يدينا نصا مهما، وتطورا فكريا في صميم نظرية المقاصد.

الطور الثالث: والأخير من أطوار نظرية المقاصد عند الإمام الغزالي، ما ذكره في كتابه الفريد الذي أصبح عمدة في تدريس أصول الفقه - ولا يزال - لعدة قرون «المستصفى». وسوف يتم نقل وجهة نظره كاملة بنصها دون تدخل يكاد يذكر رغم طول كلامه نظرا لأهمية هذا النص المنقول، حيث نقل منه الأصوليون لعدة مئات من السنين.

يقول إمامنا الغزالي - رحمه الله - في «المستصفى» في سياق حديثه عن مصادر التشريع: «الأصل الرابع من الأصول الموهومة (*) : الاستصلاح: وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلّة. ولا بد من كشف معنى المصلحة، وأقسامها»^(١).

التقسيم الأول للمصلحة: بالنسبة لشهادة الشرع لها:

« فنقول: المصلحة بالنسبة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام.

قسم شهد الشرع لاعتبارها.

وقسم شهد لبطلانها.

وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا اعتبارها.

أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهي حجة. ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو

(١) المستصفى في علم الأصول لأبي حامد الغزالي ج ١ . ص ٢٨٤ .. ط دار إحياء التراث العربي . ومكتبة المتنبى بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.

(*) قوله «الأصول الموهومة» يعني به أنه ليس أصلا مستقلا، بمعنى أن المصلحة ليست مصدرا من مصادر التشريع، بل هي راجعة إلى الأصول الحقيقية وهي - عند الغزالي - أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل (القياس).

يقول رحمه الله: «قلنا هذا من الأصول الموهومة إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع .. لذلك تبين أن الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه بل من استصلاح فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع» المستصفى . ج ١ ص ٣١٠ وكذلك ص ٣١٥.

اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ... ومثاله : حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياسا على الخمر. لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف. فتحریم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

القسم الثاني : ما شهد الشرع لبطلانها. مثاله : قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه - حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله - قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ليزجر به. فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأى.

القسم الثالث : ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين. وهذا محل النظر^(١).

التقسيم الثاني للمصلحة : باعتبار قوتها في ذاتها : المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعده أيضا عن رتبة الحاجات. ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجرى منها مجرى التكملة والتتمة لها.

ولنفهم أولا : معنى المصلحة، ثم أمثلة مراتبها.

معنى المصلحة عند الإمام الغزالي :

أما المصلحة : فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعنى به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم.

لكننا نعنى بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع

(١) المستصفى ج ١ ص ٢٨٤ وما بعدها (باختصار وتصرف).

مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي (الضرورات الخمس) :

«ومقصود الشرع من الخلق خمسة :

وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس.

وهذه الأصول الخمسة حفظها وقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله :

قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم.

وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ به حفظ النفوس.

وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف.

وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب.

وإيجاب زجر الغصاب والسارق، إذ به يحصل حفظ الأموال، التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها.

وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقه، وشرب المسكر.

أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة فكقولنا: المماثلة مرعية في استيفاء القصاص، لأنه مشروع للزجر والتشفي، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل. وكقولنا القليل من الخمر إنما حرم لأنه يدعو إلى الكثير، فيقاس عليه النبيذ، فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع، أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد»^(١).

(١) المرجع نفسه ج ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٩ .

مراتب المصالح عند الغزالي :

مراتب المصالح عند الغزالي ثلاثة : أولها : الضرورات . ثانيها : الحاجيات وسوف يتكلم عنها الآن وثالثها التحسينات ولكل درجة مكملات .

أما الضرورات فقد عرضها، وأما الحاجيات فيقول عنها :

« الرتبة الثانية :

ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات . كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات، واستغناها للصالح المنتظر في المال . وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه وشراء الملبوس والمطعموم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق، أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصالح المعيشة، باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار، وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها .

أما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة، فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة إلا من كفاء، وبمهر مثل، فإنه أيضا مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه ^(١) .

الرتبة الثالثة :

« ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات . مثاله : سلب العبد أهلية الشهادة، مع قبول فتواه وروايته، من حيث إن العبد نازل القدر والرتبة، ضعيف الحال والمنزلة باستسحار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات، لأن ذلك مناسب للمصلحة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقا وفراغا، والعبد مستغرق بالخدمة، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل . أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى، ولكن قول

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٨٩ وما بعدها .

القائل سلب منصب الشهادة لحسة قدره، ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه، فإن ذلك لا يشم منه رائحة مناسبة أصلاً، وهذا لا ينفك عن الانتظام لو صرح به الشرع، ولكن تنتفى مناسبتة بالرواية والفتوى، بل ذلك ينقص عن المناسب إلى أن يعتذر عنه، والمناسب قد يكون منقوصاً فيترك، أو يحترز عنه بعذر أو تقييد، كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج، وسرعة الاغترار بالظواهر، لكان واقعا في الرتبة الثانية، لكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكفء، فهو في الرتبة الثالثة، لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمرءة، ففوض الشرع ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج.

كذلك تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالإثبات عند النزاع لكانت من قبيل الحاجات، ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح، وتمييزه عن السفاح بالإعلان والإظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة، فليلحق برتبة التحسينات ^(١).

فائدة تقسيم المصالح إلى ضرورات، وحاجيات، وتحسينات:

ذكر الغزالي بعد شرح معنى الضرورات والحاجيات والتحسينات أن «الواقع في الربتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضد بشهادة أصل. إلا أنه يجرى مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأى، فهو الاستحسان. فإن أعتضد بأصل فذلك قياس وسيأتي.

أما الواقع في رتبة الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين» ^(٢) وضرب المثال على النوع الأخير - الضروري الذي أدى إليه اجتهاد مجتهد ولم يشهد له أصل معين - بالكفار لو تترسوا بأسرى المسلمين، فالكف عنهم قد يؤدي لقتل كافة المسلمين، ورميهم قتل لمسلم

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٩٠ - ٢٩٣.

(٢) المرجع نفسه ج ١ ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

معصوم الدم لم يذنب، وهذا لا عهد للشرع به، « فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل. وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجه عن الحصر» ويشترط في اعتبار المصلحة التي يطبق عليها هذه القاعدة أن تكون ضرورية، قطعية، كلية^(١).

لذلك لا تنطبق هذه الأحكام على كثير من الأمثلة: مثل:

- ١ - لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، فلا يحل رمي الترس هنا، لأنها ليست قطعية بل ظنية، وبإمكان المسلمين الاستغناء عن القلعة.
- ٢ - جماعة في سفينة، ليس من الصحيح أن يلقوا أحدهم للنجاة من الغرق، لأنها مصلحة غير كلية، إذ فيها هلاك عدد محصور. وكذلك لو كانوا جماعة في مخمصة، فلا يجوز أكل أحدهم لنفس السبب.

- ٣ - الساعى في الأرض بالفساد وإثارة الفتن وتهيج الأمراء الظلمة... إلخ يسجن سجنًا أبدياً لأن في ذلك كفاية شره، أما قتله فخطأ، إذ هذه المصلحة ليست ضرورية، فلا يقتل إلا إذا فعل ما يوجب القتل^(٢).

ملاحظات على المقاصد عند الإمام الغزالي:

أولاً: الصياغة التي صاغ بها الإمام الغزالي نظريته هنا في هذا الطور في كتاب «المستصفى» هي الصياغة التي تلقفها الأصوليون من بعده، وظلوا يكررونها بنفس الأفكار، ونفس طريقة العرض، ويتشابه كبير في الألفاظ، وبنفس المصطلحات، بل بنفس الأمثلة بعينها، دون إضافة أو حذف لشيء ذي أهمية يكاد يذكر.

(١) راجع المستصفى ج ١ ص ٢٩٦.

(٢) راجع في ذلك المستصفى . ج ١ ص ٢٩٦ وما بعدها.

ثانيا : غفل الإمام الغزالي في الطور الأول في « شفاء الغليل » عن مقصد حفظ الدين كمقصد أساسى للشارع الحكيم، ثم ذكره في الطور الثانى فى « الإحياء » وجعل المقاصد الشرعية ثلاثة، والمقصد الأكبر هو حفظ الدين، أما حفظ النفوس والأموال فلكى تحفظ على الناس دنياهم التى لا يمكن حفظ الدين إلا بحفظها، ثم جاء هنا فى الطور الثالث، فى « المستصفى » لىذكر حفظ الدين كمقصد أول من خمسة مقاصد لا ثلاثة، فبعد أن كانت المقاصد : الدين والنفس والمال ... أصبحت : الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال .

ثالثا : عدل إمامنا عن استخدام لفظ « البضع » - وكان قد استخدمه فى « شفاء الغليل » - إلى لفظ « النسل » والأصوليون من بعده تأرجحوا فى التعبير عن هذا المقصد بين هذين اللفظين ولفظ ثالث هو « النسب » .

رابعا : لا زالت المصطلحات غامضة ! فلم يتطرق الإمام الغزالي لتعريف الضرورى، أو الحاجى أو التحسينى .

والحق أن ذلك شرخ رهيب فى جدار النظرية، فإن هذا الجزء من النظرية يعتبر أكثر من نصفها، فكيف يكون بهذا الغموض ؟! وكيف ترك الأصوليون هذه المصطلحات دون تعريفات واضحة جامعة مانعة ؟ إن السبب فى ذلك هو : النقل . فالكل ناقل من الغزالي، والغزالي لم يعرفها، لذلك ظلت دون تعريف !!! .

خامسا : طرق معرفة المقصد الشرعى عند الإمام الغزالي ثلاثة : النص، ويدخل فيه الكتاب والسنة والإجماع . ثم اعتبار علل ومناسبات الأمر والنهي . ثم الاستقراء، الذى على أساسه بنى نظريته .

سادسا : لم يذكر الغزالي - رحمه الله - المعيار الذى اختار على أساسه هذه المقاصد الخمسة - الدين والنفس والعقل والنسل والمال - لتكون المقاصد الضرورية التى يهدف الشرع إلى حفظها .

والحقيقة أن المشترك بين هذه المقاصد الخمسة شيئان :

الأول : كون الاعتداء المباشر عليها كبيرة من الكبائر .

الثاني : كونها مما يُحد من اعتدى عليها، أو لنقل كونها مما يعاقب المعتدى عليها بعقوبة جنائية بدنية .

وهذا يقودنا إلى :

سابعاً : لا زالت المقاصد الشرعية عند الإمام الغزالي – رغم تطور فكره في الموضوع عبر الأطوار المختلفة – مرتبطة بالحدود الجنائية، وسوف يزيد الارتباط أكثر وأكثر بعد أن يتناقل الأصوليون من بعده هذا النص، وسبب هذا الارتباط هو : النقل أيضاً، فالكل ينقل صياغة الغزالي، ولذلك يحس القارئ في بعض الأحيان أن المقاصد هي الحدود !!! .

ثامناً : نسي إمامنا الجليل ما كان قد ذكره في الطور الأول من أطوار نظريته عن جانبي السلب والإيجاب في المقاصد، فتطورت أجزاء كثيرة في نظريته، ولكن للأسف لم يكن هذا الجزء – المهم – منها .

* * *

الفصل الرابع مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازي

ت : ٦٠٦ هـ

تكلم الإمام الرازي (*) عن مقاصد الشريعة في كتابه الشهير (المحصل في علم أصول الفقه)، وقد تناول الموضوع في سياق كلامه عن مسلك المناسبة في مبحث العلة، في الفصل المخصص لمبحث القياس.

يقول رحمه الله: «في بيان عليّة المناسبة.

وهو مرتب على فنين:

(*) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، التيمي، البكري، الطبرستاني، الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي. ويعرف بابن خطيب الري كذلك. فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه، وله التصانيف المفيدة في فنون عديدة، وهو أحد الفقهاء الشافعية المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار، له نحو من مائتي مصنف، وقد كان معظماً عند ملوك خوارزم وغيرهم، وقد بنيت له مدارس كثيرة في بلدان شتى. وكان له في الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربي والعجمي، وكان يلحقه الوجد حال الوعظ، ويكثر بكأؤه.

وقد انتشرت كتبه انتشاراً عظيماً، واشتغل بها الناس ورفضوا كتب المتقدمين، نظراً لتمييز كتبه بالترتيب والتنظيم، وهو أمر غريب وجديد في هذا العصر، وقد توفي رحمه الله عن ثروة طائلة، وكان يحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً - كما يقول المؤرخون - ولهذا كثرت الشناعات عليه.

وكان رحمه الله محباً للشعر ناظماً له، ومن أشهر ما قال:

نهاية إقدام العقول عقبال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسامنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه: قيل، وقالوا!
وقد ولد رحمه الله سنة ٥٤٤ هـ أو سنة ٥٤٣ هـ على خلاف، وتاريخ وفاته متفق عليه، وهو سنة ٦٠٦ هـ، وقد مات ودفن بمدينة هراة.

(راجع في كل ما سبق: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٨١ - ٣٨٥ ترجمة رقم (٥٧٢) والبداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٥٥ - ٥٦)

الأول : فى المقدمات ^(١) وفى هذا الفن تكلم عن موضوع المقاصد ، أما الفن الآخر فقد تكلم فيه عن « إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على العلية » ^(٢) وكيف أن المناسبة تفيد الظن ، والظن واجب العمل به شرعا ، والموضوع لا يعيننا كثيرا ، لذلك سيكون العرض للفن الأول ويشتمل على ثلاثة مسائل :

المسألة الأولى :

وقد تناول فيها تعريف المناسبة وبين أن المناسب له تعريفان :

« الأول : أنه الذى يفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلًا وإبقاء . وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة ، وعن الإبقاء بدفع المضرة ، لأن ما قصد إبقاؤه – فإزالته مضرة ، وإبقاؤه دفع المضرة » ^(٣) .

ثم تابع شرحه لمفهوم التحصيل والإبقاء بقوله : « ثم هذا التحصيل والإبقاء – قد يكون معلوما ، وقد يكون مظنونا ، وعلى التقديرين : فإما أن يكون دينيا أو دنيويا .

و« المنفعة » : عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليه .
و« المضرة » عبارة عن الألم ، أو ما يكون طريقا إليه .
و« اللذة » قيل – فى حدها – « إنها إدراك الملائم » .
و« الألم » إدراك المنافى .

والصواب عندى : أنه لا يجوز تحديدهما ، لأنهما من أظهر ما يجده الحى من نفسه ، ويدرك – بالضرورة – التفرقة بين كل واحد منهما ، وبينهما وبين غيرهما ، وما كان كذلك : يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه ^(٤) .

وبعد ذلك جاء للتعريف الثانى للمناسبة فقال :

(١) المحصول فى علم أصول الفقه . لفخر الدين الرازى ج ٥ . ص ١٥٧ دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلوانى . طبعة مؤسسة الرسالة . الثانية سنة ١٤١٢ هـ ، ١٩٩٢ م .
(٢) المرجع السابق ج ٥ ص ١٧٢ .
(٣) المرجع السابق ج ٥ ص ١٥٧ ، ١٥٨ .
(٤) المرجع السابق ج ٥ ص ١٥٨ .

الثانى : أنه الملائم لأفعال العقلاء فى العادات، فإنه يقال : هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة . أى الجمع بينهما فى سلك واحد متلائم . وهذه الجبة تناسب هذه العمامة، أى الجمع بينهما متلائم .

والتعريف الأول : قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح .

والتعريف الثانى : قول من يأباه ^(١) .

المسألة الثانية :

وقد تناول فيها تقسيم المناسب، وقد قسم المناسب إلى أقسام ثلاثة :

«التقسيم الأول : المناسب إما أن يكون حقيقيا، أو إقناعيا . أما الحقيقى -

فنقول : كون المناسب مناسبا، إما أن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا، أو لمصلحة تتعلق بالآخرة .

أما القسم الأول - يعنى الذى يتعلق بالدنيا - فهو على ثلاثة أقسام : لأن رعاية تلك المصلحة، إما أن تكون فى محل الضرورة أو فى محل الحاجة .

أولا فى محل الضرورة، ولا فى محل الحاجة ^(٢) .

ثم تابع الإمام الرازى شرحه لمعنى الضرورة والحاجة وثالثهما، يقول «أما التى فى محل الضرورة - فهى التى تتضمن حفظ مقصود : من المقاصد الخمسة - وهى حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل» ^(٣) .

ثم يبين ويدلل كيف راعى الشرع هذه الضرورات :

«أما النفس فهى محفوظة بشرع القصاص ...

وأما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود .

وأما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا ...

وأما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة، والمقاتلة مع أهل

الحرب ...

(١) المحصول للرازى ج ٥ ص ١٥٨ - ١٥٩ . (٢) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وأما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر ...

فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية»^(١).

ثم بدأ فى شرح ما يقع فى موقع الحاجة قائلا: «وأما التى فى محل الحاجة – فتمكن الولى من تزويج الصغيرة: فإن مصالح النكاح غير ضرورية لها – فى الحال – إلا أن الحاجة إليه بوجه ما حاصلة، وهى تقييد الكفء الذى لو فات فربما فات لا إلى بدل»^(٢).

ثم بدأ فى شرح القسم الثالث، الذى لا يقع فى موقع الضرورة ولا الحاجة والمسمى بالتحسينى، فى عرف الأصوليين، يقول الرازى رحمه الله: «وأما التى لا تكون فى محل الضرورة، ولا الحاجة، فهى التى تجرى مجرى التحسينات، وهى تقرير الناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم.

وهذا على قسمين:

منه ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة»^(٣)، وضرب المثال لذلك بسلب العبد أهلية الشهادة، وتحريم تناول القاذورات.

ثم ذكر النوع الآخر الذى «يقع على معارضة قاعدة معتبرة»^(٤) ومثل له بالكتابة بين السيد وعبد، ذلك أن فيها بيع مال الرجل بماله، وهو غير معقول، ولكنها مستحسنة فى العادة.

وبعد ذلك بدأ بشرح – مختصر – للمناسبات الأخرى، الذى كان قد أشار إليه فى بداية كلامه فى هذا القسم، فيقال: «وأما الذى يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة، فهى الحكم المذكورة فى رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتهما فى سعادة الآخرة»^(٥).

(١) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٦٠ باختصار.

(٢) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٦٠ .

(٣) المرجع السابق ج ٥ . ص ١٦٠ – ١٦١ .

(٤) ينقل الرازى هنا كلامه من إمام الحرمين الجوينى (راجع: الفصل الثانى من هذا الباب

ص ٥٥).

(٥) المرجع السابق ج ٥ نفس الموضع.

التقسيم الثانى : من أقسام المناسب «الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم انه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما»^(١).

ثم شرع فى الشرح، فبين أن القسم الأول - أى الذى اعتبره الشرع - «على أربعة أقسام، لأنه إما أن نوعه معتبرا فى نوع ذلك الحكم، أو فى جنسه. أو يكون جنسه معتبرا فى نوع ذلك الحكم، أو فى جنسه»^(٢).

ثم جعل يضرب الأمثلة على كل نوع، فضرب المثال على النوع الأول، وهو تأثير النوع فى النوع، بتحريم النبيذ، لأن حقيقة السكر، اقتضت حقيقة التحريم، إذ لا تفاوت بين العلتين، ولا الحكمين إلا اختلاف المحليين. ثم ضرب المثال على تأثير النوع فى الجنس بمسألة الأخوة من الأب والأم، فهما نوع واحد يقتضى التقدم فى الميراث، فيقاس على ذلك التقدم فى النكاح، فالأخوة - فى الموضوعين - نوع واحد، ولكن ولاية النكاح غير ولاية الميراث، ولكن بينهما مجانسة.

أما مثال تأثير الجنس فى النوع، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض للمشفقة، فأثر جنس المشقة، فى إسقاط قضاء الصلاة، وكذلك فى قضاء الركعتين فى الصلاة الرباعية حال السفر.

أما مثال تأثير الجنس فى الجنس «تعليل الأحكام بالحكم التى لا تشهد لها أصول معينة، مثل جعل سيدنا على - كرم الله وجهه - للشرب مقام القذف، إقامة لمظنة الشئ مقامه»^(٣).

ثم بدأ يشرح القسم الثانى وحكمه، فقال: «وأما المناسب الذى علم أن الشارع ألغاه، فهو غير معتبر أصلا».

ثم عرج على القسم الثالث بقوله: «وأما المناسب الذى لا يعلم أن الشارع ألغاه، أو اعتبره، فذلك يكون بحسب أوصاف أخص من كونه وصفا مصلحيا،

(١) المحصول للرازى ج ٥ ص ١٦٣. (٢) المرجع السابق ج ٥ ص ١٦٣.

(٣) راجع المحصول للرازى ج ٥ ص ١٦٣ - ١٦٤ باختصار وتصرف.

وإلا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار. وهذا القسم هو المسمى بـ «المصالح المرسلة».

واعلم: أن كلاً من هذه الأقسام الأربعة، مع كثرة مراتب العموم والخصوص، وقد يقع فيه كل واحد من الأقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الأول، ويحصل هناك أقسام كثيرة جدا وتقع فيما بينها المعارضات والترجيحات، ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله تعالى هو العالم بحقائقها»^(١).

التقسيم الثالث: «الوصف باعتبار الملائمة ووقوع الحكم على وفق أحكام آخر، وشهادة الأصل: على أربعة أقسام:

الأول: ملائم شهد له أصل معين» وضرب له المثل بقياس القتل بمثقل على القتل بالجراح أو المحدد، وهو مجمع عليه بين أهل القياس.

والثاني: «مناسب لا يلائم، ولا يشهد له أصل معين، فهذا مردود بالإجماع، ومثاله حرمان القاتل من الميراث، معارضة له بنقيض قصده، لو قدرنا أنه لم يرد فيه نص.

والثالث: مناسب ملائم، لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، ... وهذا هو المصالح المرسلة.

والرابع: مناسب شهد له أصل معين، ولكنه غير ملائم، كمنعنى الإسكار، فإنه يناسب تحريم تناول المسكر، صيانة للعقل، وقد يشهد لهذا المعنى الخمر باعتباره، لكن لم تشهد له سائر الأصول. وهذا هو المسمى بـ «المناسب الغريب»^(٢).

المسألة الثالثة:

«وفى أن المناسبة لا تبطل بالمعارضة.، والدليل عليه أن كون الوصف مناسباً إنما يكون لكونه مشتملاً على جلب منفعة، أو دفع مضرّة، وذلك لا يبطل بالمعارضة»^(٣).

(١) المرجع السابق. ج ٥ ص ١٦٦.

(٢) راجع المحصول للرازي ج ٥ ص ١٦٦ - ١٦٧. (٣) المرجع السابق ج ٥ ص ١٦٨.

وسوف نكتفى بهذا القدر من هذه المسألة، نظرا لأن البحث - فى نهايته - لا ثمرة له، نظرا لأن المناسب لو اشتمل على مفسدة أكبر منه مساوية له فالحكم - بالاتفاق - لا يترتب عليه .

تعليقات على كلام الرازى:

١ - فى البداية: يعتبر الرازى - رحمه الله - من أتباع الغزالى فى نظرية المقاصد الشرعية، والأمر واضح جداً، فقد سار على نفس تقسيماته وآرائه، بل إنه - فى أغلب استشهاداته - ضرب نفس الأمثلة التى اختارها حجة الإسلام أبو حامد الغزالى .

٢ - المقاصد الخمسة عند الإمام الرازى - رحمه الله - ذات ترتيب غريب، فقد رتبها على أساس أنها: النفس، المال، النسب، الدين، العقل . من أين نقل الرازى هذا الترتيب؟ وإن كان ابتكره فما هى رؤيته أو وجهة نظره؟ الذى يبدو لى أن الإمام الرازى لم ينقل هذا الترتيب من أحد . وفى نفس الوقت لم يبتكره! . لقد نقل هذه النظرية من الغزالى - كما قلنا -، ولكنه لم يكن يعلم أن المقاصد الخمسة المذكورة مرتبة حسب الأهمية، بحيث لا يجوز أن يذكر مقصداً متأخراً قبل الآخر المتقدم عليه، بل - على الأرجح - إنه كان يظنه ترتيباً عشوائياً، وإلا فما وجهة نظره فى جعل حفظ الدين بعد النفس والمال والنسب هل يعقل أن المال أهم من الدين؟ بل إن النسب يفترض تقدمه على المال أيضاً، بل إن الإمام الغزالى قدم العقل - الذى هو فى ذيل القائمة عند الرازى - على النفس والمال !

ويؤيد وجهة النظر هذه، أن الذين تكلموا عن هذه النظرية بعد الغزالى كان أولهم الرازى، ثم الآمدى، لذلك لا مجال أن يكون قد نقل هذه النظرية بهذه التفاصيل « الغزالية » من شخص آخر غير الغزالى ! .

ويزيد من تأكيدنا من أن الرازى لم يعتبر ذكر الغزالى لهذه المقاصد الخمسة على ترتيب معين أنه يقصد هذا الترتيب، وأن بعض هذه المقاصد أكثر أهمية من بعض، أن الغزالى نفسه يمكن أن يفهم من كلامه أن هذا الترتيب للمقاصد

الخمسة غير مقصود، فالغزالي ذكرها على الترتيب التالي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال. ثم ذكر الأدلة على أنها المصالح الضرورية المقصودة، وكيف شرعت لها الحدود والزواج وسار على نفس الترتيب السابق.

وبعد ذلك استطرد وذكر أن هذه المقاصد الخمسة محفوظة في كل شريعة ربانية، يقول: «ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر»^(١)، ذاكرا المقاصد الخمسة بترتيب آخر!! لذلك لا يستبعد أن يكون الرازي لم يلاحظ أهمية السير على الترتيب المذكور في المستصفي، لذلك رتبها حسبما اتفق له.

٣ - حين جاء الإمام الرازي إلى تعريف (الحاجي) لم يلق بالألوضع تعريف واضح - أو غير واضح -، بل تجاوز موضوع تحديد هذا المصطلح إلى الأمثلة مباشرة. والسبب في ذلك أن الإمام الغزالي - المنقول عنه - لم يضع تعريفا للحاجي!، بل تعامل مع الأمر بنفس الطريقة دخل من العنوان إلى الأمثلة، دون تحديد أي معنى للمصطلح. والغريب أن كثيرا من العلماء - كما سوف نرى - لم يضع تعريفا واضحا لهذا التقسيم المهم، صحيح أننا - الآن - نعرف المقصود ولكن المشكلة أن هذا التعريف ظل غير موجود في كتب الأصول لمدة ثلاثة قرون، حتى جاء الشاطبي في القرن الثامن وذكره، والسبب أن الإمام الغزالي - الذي نقلوا منه - لم يذكر تعريفا محددا لهذا المصطلح.

٤ - ذكر الإمام الرازي أن المصلحة المعتبرة - أي المناسب المعتبر حسب تعبيره - على أربعة أقسام:

اعتبار النوع مع النوع، أو النوع مع الجنس، أو اعتبار الجنس مع النوع، أو الجنس مع الجنس. وهو في هذا المبحث مبتكر، أو لنقل إنه أول من ذكر هذا التقسيم، صحيح أن أهمية هذا التقسيم - في هيكل نظرية المقاصد - تكاد تكون معدومة، ولكن لا بد من ذكر أسبقيته التاريخية في ذكر هذا التقسيم لأن بعض العلماء الكبار سوف ينقل منه هذا التقسيم، وعلى رأسهم سيف الدين الآمدي والله الموفق.

(١) المستصفي للغزالي ج ١ . ص ٢٨٨.

الفصل الخامس

مقاصد الشريعة عند سيف الدين الآمدى

ت : سنة ٦٣١ هـ

يعتبر سيف الدين الآمدى (*) من الأصوليين الكبار ويكفى كتابه القيم - وهو المرجع الأساسى فى هذا البحث - «الإحكام فى أصول الأحكام»، وقد ظل من أهم المراجع فى علم الأصول لعدة قرون.

وسيف الدين الآمدى من النماذج «التقليدية» فى تاريخ نظرية المقاصد، وسوف يتضح من العرض القادم أنه يتبنى - كغيره من العلماء - نظرية الإمام أبى حامد الغزالى.

يقول - رحمه الله - فى «باب القياس»، فى مبحث «مسالك إثبات العلة»

(*) هو أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبى، الشيخ، سيف الدين الآمدى، ثم الحموى، ثم الدمشقى.

كان فى بداية حياته حنبلى المذهب وكان ذلك ببغداد وبعد فترة من البحث صار شافعيًا. ثم ذهب إلى الشام، واشتغل بفنون المعقول وتميز بالمهارة فيها، وبعد فترة جاء مصر، واشتهر فيها، ونشر علمه بين الناس، فحسده جماعة من الفقهاء، وتعصبوا عليه، ونسبوه إلى فساد العقيدة وانحلال الطوية، والتعطيل، ومذهب الفلاسفة والحكماء، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك، ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به دمه، فلما رأى سيف الدين تحملهم عليه ترك البلاد خفية إلى الشام، وسكن حماة، وفيها ألف وصنف الكثير من كتبه فى أصول الفقه، وأصول الدين، والمنطق والحكمة، والخلاف.

ثم انتقل إلى دمشق، ودرس بالمدرسة العزيزية، ثم عزل عنها لتهمة أو وشاية أو غير ذلك وأقام بطلاً فى بيته.

وكان حسن الأخلاق، سليم الصدر، كثير البكاء، رقيق القلب. وقد تكلموا فيه بأشياء الله أعلم بصحتها والذى يغلب على الظن أنه ليس لغالبها صحة.

وبعد عزله وإقامته فى بيته، مات - رحمه الله - وهو على هذه الحال وكان ذلك سنة ٦٣١ هـ. وكان مولده سنة ٥٥١ هـ.

(راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٤٥٥ - ٤٥٦. ترجمة (٤٠٥) وكذلك البداية والنهاية. لابن كثير. ج ١٣ ص ١٤٠ - ١٤١).

تحت عنوان (فى تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم) : « المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد، لتعالى الرب عن الضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقوداً للعبد لأنه ملائم له، وموافق لنفسه لذلك إذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده على عدمه.

وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون فى الدنيا أو فى الآخرة. فإن كان فى الدنيا فشرع الحكم إما أن يكون مفضياً إلى تحصيل أصل المقصود ابتداءً، أو دواماً أو تكميلاً.

فالأول: مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل فى المحل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة، كما فى البيع والإجارة ونحوهما.

أما الثانى: فكالقضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمداً عدواناً، لإفضائه إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة.

وأما الثالث: فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل فى النكاح، فإنه مكمل لمصلحة النكاح، لا إنه محصل لأصلها، لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته.

وأما فى الأخرى: فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب.

فالأول: كالحكم بإيجاب الطاعات، وأفعال العبادات، لإفضائه إلى نيل الثواب، ورفع الدرجات.

والثانى: فكالحكم بتحريم أفعال المعاصى، وشرع الزواجر عليها، دفعاً لمخاطر العقاب المترتب عليها^(١).

ويدخل فى فصل آخر تحت عنوان (فى بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم واختلافها) : « المقصود إما أن يكون حاصلًا من شرع

(١) الإحكام فى أصول الأحكام لسيف الدين الآمدى ج ٣ . ص ٣٨٩ - ٣٩٠ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

الحكم يقينا أو ظناً، أو أن الحصول وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح على الحصول.

أما الأول : فمثاله إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى إثبات الملك.

وأما الثاني : فكشعر القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات، فإنه مظنون الحصول راجح الوقوع، إذ الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه إذا قُتِلَ قُتِلَ، أنه لا يقدم على القتل، فتبقى نفس المجنى عليه، إلى نظائره من الزواجر، وليس ذلك مقطوعاً به لتحقيق الإقدام على القتل، مع شرع القصاص كثيراً.

وأما القسم الثالث : فقلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق، بل على طريق التقريب، وذلك كشعر الحد على شرب الخمر، لحفظ العقل، فإن إفضاءه إلى ذلك متردد، حيث إنا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة.

ومثال القسم الرابع : إفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى مقصود التوالد والتناسل، فإنه، وإن كان ممكناً عقلاً، غير إنه بعيد عادة، فكان الإفضاء إليه مرجوحاً.

فهذه الأقسام الأربعة وإن كانت مناسبة نظراً إلى أنها موافقة للنفس، غير أن أعلاها القسم الأول لتيقنه، والثاني لكونه مظنوناً راجحاً، ويليه الثالث لتردده، ويليه الرابع لكونه مرجوحاً.

والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة. وأما القسم الثالث والرابع، فلكون المقصود فيهما غير ظاهر، للمساواة في الثالث والمرجوحية في الرابع. فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما إذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة. وكان المقصود ظاهراً من الوصف في غالب صور الجنس، وإلا فلا. وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فإنه وإن كان غير ظاهر بالنسبة إلى الآيسة، إلا إنه ظاهر فيما عداها^(١).

(١) المرجع السابق جـ ٣ ص ٣٩١ - ٣٩٢.

هذان نصان لسيف الدين الآمدى ينتضح من خلالهما تقسيمه المصالح إلى دنيوية وأخروية، كما يصرح فى النص الأول، وكذلك نراه يهتم ببحث نقطة مهمة فى موضوع المقاصد، ألا وهى مسألة تحقق القصد الشرعى من شرع الحكم لذلك نراه فى النص الأول يذكر أن مشروعية الحكم قد تفضى إلى تحقيق المقصود أو المصلحة المرادة منه فى الدنيا إما ابتداء، كتحقق مقصد الملك من تشريع البيع، أو دواما، كتحریم القتل لدوام مقصد حفظ النفس، أو تكميلاً، كاشتراط الشهادة ومهر المثل فى النكاح، لتكميل مصلحة النكاح.

أما الأخرى، فمشروعية الحكم تكون جلب الثواب بشرع الطاعات والعبادات، ودفع العقاب، بتحریم المعاصى، وتقرير الزواجر عليها.

وكذلك نراه فى النص الثانى، يتكلم عن مراتب إفضاء الحكم إلى المقصد الشرعى، وهل يكون ذلك أمراً لازماً الحصول، أم قد يتخلف فى بعض الصور. وذكر أن المقصود من الحكم قد يحصل يقيناً، مثل حدوث الملك الناتج عن مشروعية البيع، أو ظناً، كشرع القصاص الذى يردع أغلب الناس عن القتل، أو قد يكون حصول المقصود وعدمه متساويين، مثل حد الخمر الذى يردع الكثير من الناس، ولا يردع الكثير من الناس.

وأما الرابع الذى يكون فى عدم حصول المقصود أرجح من حصوله، فقد مثل له بنكاح الآيسة، رغم أن المقصود من النكاح التوالد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن سيف الدين الآمدى يعتبر مبتكر هذا المسح – مبحث تحقق المقصود من شرع الحكم وعدمه –، فالنص السابق يعتبر أول كلام فى هذا الموضوع، وقد تابعه عليه بعض العلماء – كما سيتضح من العرض –.

وهناك ملاحظات على كلامه:

- ١ – الشارع الحكيم يشرع الأحكام لكى تتحقق مقاصدها، ولكنه – جل شأنه – لا يربط الحكم بالمقصد – الذى هو المراد الحقيقى من تشريعه للحكم – بل يربط الحكم بالعلة، والعلة غير الحكمة أو المقصد، ولكن تحقق العلة مظنة

تحقق المقصد أو الحكمة، فالعلة في قصر صلاة المسافر، هي عين السفر، والسفر فيه مظنة المشاق ورفع المشقة هي الحكمة من شرع قصر الصلاة للمسافر، ولكن حكم القصر ارتبط بعين السفر، لا بعين المشقة. فحيثما كان السفر كانت الرخصة، حتى ولو لم توجد المشقة وليس العكس. بمعنى أنه لا رخصة إذا وجدت المشقة، ولم يكن هناك سفر.

٢ - يرتبط الحكم الشرعي بعلة واحدة في العادة، ولكنه لا يرتبط بمقصد واحد بل قد يكون في إيجاب الفعل أو تحريمه مقاصد عدة، والعلة واحدة. لذلك لا مجال هنا لحديث الإمام سيف الدين الآمدي عن النوعين الثالث والرابع - النوع الثالث: الذي يكون إفضاء الحكم للمقصد متردداً بين الحدوث وعدمه، والنوع الرابع: يكون إفضاءه لتحقيق المقصد مرجوحاً -، ويتضح ذلك من اضطراب عبارته حين تكلم في النوع الثالث، إذ قال «فقلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق»^(١) ثم ذكر حد الخمر، وكيف - رغم تحريمها وإيجاب الحد عليها - يقدم عليها الكثير من الناس. ولا شك أن من الغريب أن يكون هذا القسم لا يتفق له مثال في الشرع على التحقيق. ثم إن المثال الذي ضربه لا يستقيم، إذ كيف إن الخمر «نجد كثرة المتنوعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه»^(٢) هل هذا يعقل!

إن الأمة الإسلامية - على مر العصور - قد حفظ الله لها عقلها بتشريعات كثيرة، من ضمنها حرمة الخمر، وهذه الأمة - على مر العصور - لم تكن أمة سكيرة!! والكلام هنا عن مجموع الأمة، لا عن قرية أو بلد أو مجتمع أو دولة أو عصر... إلخ، ولم يعرف في تاريخ الإسلام أن الأمة - عموماً - كانت مدمنة للخمر، ولو حدث في بعض العصور وانتشر هذا الداء، فلا بد أن من ضمن الأسباب عدم الارتباط بالشرع وعدم تطبيق الحد، وبالتالي عدم تحقق المقصد.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٣ ص ٣٩١.

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ٣٩٢.

ولما اضطربت عبارة الإمام الآمدى فى الكلام عن القسم الثالث، اضطربت أكثر وأكثر فى الكلام عن القسم الرابع، فنكاح الآيسة مثال لا يستقيم مع ما يريد من رجحان عدم حصول المقصد على حصوله. وسبب ذلك أن افتراض التوالد كمقصد وحيد للزواج خطأ، فالزواج له مقاصد كثيرة، وقد لا تتحقق كلها فى زواج الآيسة لا يتحقق مقصد التوالد، ولكن قد يتحقق مقصد الأئس، والتراحم، ومقاصد أخرى مثل التزين بمال الزوج، أو رد المعروف لأهله، أو الإشباع الجنسى الحلال، أو كف السنة الناس عن النيل من العرض... إلخ. كل هذه مقاصد شرعية لا بد وأن يتحقق بعضها رغم عدم تحقق مقصد التوالد^(١)، وهذا ما يعبر عنه بالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.

٣ - يدور الإمام الآمدى - رحمه الله - فى فلك نظرية الإمام الغزالى، وذلك واضح من خلال خضوعه لنفس التقسيمات «الغزالية» يقول الآمدى تحت عنوان (فى تقسم المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه فى نفسه وذاته): «وهو لا يخلو - أى المقصود الشرعى - إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو لا من قبيل المقاصد الضرورية.

فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية، فإما أن يكون أصلاً، أو لا يكون أصلاً. فإن كان أصلاً، فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التى لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهى حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهى أعلى مراتب المناسبات. والحصص فى هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضرورى خارج عنها فى العادة.

أما حفظ الدين، فبشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعى إلى البدع.

وأما حفظ النفوس، فبشرع القصاص.

(١) راجع فى ذلك الإمام الشاطبى، الذى ذكر أن هناك مقاصد أصلية - التناسل فى مثالنا - ومقاصد تابعة، ولا يشترط تحقق المقصد الأصلى فى كل صور تشريع الحكم (الموافقات. ج ٢ ص ٣٩٧).

وأما حفظ العقول، فبشرع الحد على شرب المسكر.
وأما حفظ الأموال التى بها معاش الخلق، فبشرع الزواجر للغصاب
والسراق (١).

وأما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للمقصود الضرورى، وذلك
كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر، الداعى إلى الكثير، وإن
لم يكن مسكراً. فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر،
لا بتحريم قليلة، وإنما حرم القليل للتكميل والتتميم (٢).

انتهى كلام الآمدى، وهو - كما هو واضح - خاضع لتقسيمات الغزالى
خضوعاً كاملاً، غاية ما فى الأمر، أنه - فى نقاط قليلة - يعرض المسائل بطريقته
الخاصة، لذلك نراه قسم المقاصد إلى مقاصد ضرورية، وغير ضرورية. والمقاصد
الضرورية إما أصل أو غير أصل، فالأصل فيها التقسيم الخماسى للضروريات،
وغير الأصل فيها كتحريم قطرة الخمر لتكميل تحريم السكر، وهذا - فى الحقيقة -
كلام الغزالى الذى يقسم المقاصد إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، ولكل
درجة مكملات (٣).

ونظراً لخضوع الآمدى لنظرية الغزالى وسيره فى ركايبها، نراه يضيف قائلاً
وهو يكمل شرح النظرية: «وأما إن لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية، فيما
أن يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليه، أو لا تدعو إليه الحاجة.
فإن كان من قبيل ما تدعو إليه الحاجة، فيما أن يكون أصلاً، أو لا يكون
أصلاً.

فإن كان أصلاً، فهو القسم الثانى الراجع إلى الحاجات الزائدة» (٤).
فها هو القسم الثانى عند الغزالى يذكره الآمدى، وهو قسم الحاجات ثم

(١) نسى الإمام هنا حفظ النسل بشرع حد الزنا.

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج ٣ . ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٣) راجع فى ذلك المستصطفى للغزالى ج ١ ص ٢٨٦

(٤) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج ٣ ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

بعد ذلك ذكر الآمدى نفس كلام الغزالي بنفس الأمثلة، ^(١) يقول الآمدى: «وذلك كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، لا لضرورة ألجأت إليه، بل الحاجة تقييد الكفء الراغب، خيفة فواته عند دعوة الحاجة إليه، بعد البلوغ لا إلى خلف. وأما تسليط الولي على تربية الصغير وإرضاعه وشراء المطعوم والملبوس له، فليس من هذا القبيل، بل من قبيل الضروريات الأضلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها، وهذا القسم في الرتبة دون القسم الأول، ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه، دون القسم الأول...، وإن لم يكن أصلاً، فهو التابع الجارى مجرى التتمة والتكملة للقسم الثانى، وذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل فى تزويج الصغيرة، فإنه أفضى إلى دوام النكاح، وتكميل مقاصده...، وهذا النوع فى الرتبة دون ما تقدم» ^(٢).

كل الكلام السابق كلام الغزالي، بعبارة وأسلوب الآمدى، ويؤيد ذلك النص القادم، إذ فيه استرسال للنقل عن أبى حامد - رحمه الله - يقول الآمدى شارحاً النوع الثالث من المقاصد «التحسينات» «وأما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة، فهو القسم الثالث وهو ما يقع فى موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج فى العادات والمعاملات، وذلك كسلب العبيد أهلية الشهادة، من حيث إن العبد نازل القدر والمنزلة، لكونه مستسخراً للمالك مشغولاً بخدمته، فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرهما، جرياً للناس على ما ألفوه وعدوه من محاسن العادات، وإن كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة، ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما، وليس ذلك من قبيل سلب ولايته على الطفل، فإن سلب ولايته من قبيل الحاجات» ^(٣) هذا النص أيضاً يعتبر صياغة «آمدية» لأفكار وأمثلة «غزالية».

٤ - نظراً لنقل الآمدى عن الغزالي، فقد وقع فى عدة إشكالات:

(١) راجع المستصفى للغزالي ج ١ ص ٢٨٩ - ٢٩٠.
(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج ٣ ص ٣٩٥ باختصار.
(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٠ الموضع نفسه.

أولاً: صرح بحصر المقاصد الضرورية في الخمسة التي ذكرها الغزالي، وهو تحكم لا مبرر له، أدى إلى شيوع ذلك الرأي بين جمهور الأصوليين.

ثانياً: غفل عن الكثير من نقاط الضعف الموجودة في نظرية الغزالي، مثل ارتباطها المتعسف بالحدود الشرعية.

ثالثاً: غفل عن الكثير من المباحث المهمة في الموضوع مثل مبحث طرق معرفة المقصد الشرعي.

رابعاً: حاول تعريف بعض المصطلحات وكانت تعريفاته في غاية الغموض فالحاجي هو ما تدعو حاجة الناس إليه. والتحسيني: مالا تدعو حاجة الناس إليه !.

* * *

الفصل السادس

مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام

ت : سنة ٦٦٠ هـ

يعتبر الإمام العز بن عبد السلام (*) من العلماء القليلين في تراثنا الذين اهتموا بموضوع المقاصد الشرعية، ويتضح ذلك من خلال مواقفه العملية في حياته التي قضاها في العلم والجهاد، وكذلك في فتاواه وتخريجاته الفقهية، ويتضح اهتمامه بالمقاصد الشرعية أكثر ما يتضح في مؤلفاته، ونعني بذلك مؤلفه القيم «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» وهو كتاب متخصص في مقاصد الشريعة، يزخر بالكثير من التحليلات والتطبيقات المقاصدية التي ينفرد بها «أرشيف» ابن عبد السلام، كما يحتوى على كثير من التخريجات الفقهية كما يحتوى على الكثير الكثير من الاستطرادات التي لا علاقة لها بموضوع البحث.

(*) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمى الدمشقى، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعى بلغ رتبة الاجتهاد (راجع الأعلام للزركلى ج ٤ . ص ٢١ . ط دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة السابعة سنة ١٩٨٦ . وكذلك فوات الوفيات محمد بن شاكر بن أحمد الكتبى ج ١ ص ٥٩٤ ط . مكتبة النهضة المصرية تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد .

وكذلك طبقات الشافعية الكبرى للإمام السبكي ج ٨ ص ٢٠٩ . والملقب له بسلطان العلماء هو الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد وقد اتفق أصحاب التراجم على أنه ولد بدمشق، ولكنهم اختلفوا في تاريخ مولده، بين سنة سبع وسبعين وخمسمائة، وثمان وسبعين وخمسمائة (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ ص ٢٠٩ وكذلك حسن اغاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطى ج ١ ص ٢١٧ تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم . ط . دار الفكر العربى سنة ١٤١٨ هـ ، سنة ١٩٩٨ م، ولعل السبب في الخلاف في تحديد سنة مولده يرجع إلى قلة الاهتمام بتدوين الموالييد في حينها، كعادة الناس وخصوصا الفقهاء. ولقد نشأ العز بن عبد السلام فى أسرة فقيرة، شأنه فى ذلك شأن كثير من العلماء المسلمين الذين أناروا الدنيا بعلمهم . وقد حرص ابن عبد السلام على تلقى العلم من منابعه، وأخذ من أكابر علماء عصره، =

= إلا أنه لم يتعلم إلا على كبر، وذلك لشدة فقره، فقد جاء في طبقات الشافعية الكبرى: «كان الشيخ عز الدين في أول أمره صغيراً جداً، ولم يشتغل إلا على كبر، وسبب ذلك أنه كان يبيت في الكلاسة من جامع دمشق، فبات بها ليلة ذات برد شديد فاحتلم، فقام مسرعاً ونزل في بركة الكلاسة، فحصل له ألم شديد من البرد، وعاد فنام فاحتلم ثانياً، فعاد إلى البركة لأن أبواب الجامع مغلقة وهو لا يمكنه الخروج، فطلع فأغمى عليه من شدة البرد، أنا أشك، هل الشيخ الإمام يحكي أن هذا اتفق له ثلاث مرات تلك الليلة أو مرتين فقط. ثم سمع الداء في المرة الأخيرة، يا ابن عبد السلام أتريد العلم أم العمل؟ فقال الشيخ عز الدين: العلم لأنه يهدي إلى العمل. فأصبح وأخذ (التنبيه) فحفظه في مده يسيره وأقبل على العلم فكان أعلم أهل زمانه، ومن أعبد خلق الله (راجع طبقات الشافعية للإمام السبكي ج ٨ ص ٢١٢، ٢١٣).

والذي يتبين من هذا النص أنه كان على دراية تامة بالقراءة، ولكنه لم يتوسع في طلب العلم إلا على كبر بدليل أنه أصبح وبادر في حفظ «التنبيه» ولم يستغرق في حفظه وقتاً طويلاً.

وقد أخذ عن شيوخ كثيرين، فقد «تفقه على الشيخ فخر الدين بن عساكر، وقرأ الأصول على الشيخ سيف الدين الأمدى وغيره، وسمع الحديث من الحافظ أبي محمد القاسم بن الحافظ الكبير القاسم بن عساكر، وشيخ الشيوخ عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبي سعد البغدادي (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ ص ٢٠٩ فوات الوفيات ج ١ ص ٥٩٤ - ٥٩٦) وكانت دراسته بموطنه دمشق كما ذكر الإمام السبكي، يقول: «ودرس بدمشق أيام مقامه بها بالزاوية الغزالية وغيرها، وولى الخطابة والإمامة بالجامع الأموي» (طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ ص ٢١٠ وكذلك الأعلام للزركلي ج ٤ ص ٢١).

● شجاعته:

كان الشيخ ابن عبد السلام شجاعاً في الحق، غير هيب ولا متردد، ولا يخاف في الله لومة لائم، وقد «استمر الشيخ عز الدين بدمشق إلى أثناء أيام الصالح إسماعيل المعروف بأبي الخيش، فاستعان أبو الخيش بالفرنج وأعطاهم مدينة صيدا، وقلعة الشقيف، فأنكر عليه الشيخ عز الدين، وترك الدعاء له في الخطبة.. فغضب السلطان».

وأرسل الملك رسولا إلى الشيخ لتدارك الأمر، «فلما اجتمع الرسول بالشيخ شرع في مسايسته وملاينته، ثم قال له: بينك وبين أن تعود إلى مناصبك وما كنت عليه وزيادة أن تنكسر للشيخ - أي الملك - وتقبل يده لا غير فقال له: والله يا مسكين، ما أَرْضاه أن يقبل يدي فضلاً عن أن أقبل يده، يا قوم أنتم في واد، وأنا في واد، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به.

فقال له: قد رسم لي (معنى صدر مرسوم) إن لم توافق على ما يطلب منك وإلا اعتقلتك، فقال: افعلوا ما بدا لكم. فأخذه واعتقله في خيمة إلى جانب خيمة السلطان، وكان الشيخ يقرأ القرآن والسلطان يسمعه، فقال يوماً للملوك الفرنج: تسمعون هذا الشيخ الذي يقرأ القرآن؟ فقالوا: نعم قال: هذا أكبر قسوس المسلمين، وقد حبسته لإنكاره على تسليمي لكم حصون المسلمين =

= وعزلته عن الخطابة بدمشق وعن مناصبه، ثم أخرجته فجاء إلى القدس، وقد جددت حبسه واعتقاله لاجبكم. فقال له ملوك الفرنج: لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجله وشربنا مرقتها! (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢٤٤، وكذلك الأعلام للزركلي ج ٤ . ص ٢١).
● رحيله إلى القاهرة:

استمر الشيخ معتقلاً إلى أن أذن الله بفتح أساره « ثم جاءت العساكر المصرية، ونصر الله الأمة الحمديدية، وقتلوا عساكر الفرنج، ونجى الله سبحانه وتعالى الشيخ، فجاء إلى الديار المصرية. فأقبل عليه السلطان نجم الدين أيوب رحمه الله، وولاه الخطابة في مصر وقضاءها، وفوض إليه عمارة المساجد المهجورة بمصر والقاهرة، واشتغل الشيخ بالفتيا والتدريس وتعليم الناس بمصر ولما استقر مقامه بمصر أكرمه حافظ الديار المصرية وزاهاها عبد العظيم المنذرى وامتنع عن الفتيا، وقال: كنا نفتي قبل حضور الشيخ عز الدين، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا متعين فيه. »
وبما يؤثر عن سلطان العلماء العز بن عبد السلام، أنه تصدى لطغيان أمراء الماليك في مصر، وأصر على بيعهم بالسوق (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ ص ٢١٧). وقد ذاع صيت الإمام ابن عبد السلام في أرجاء البلاد حتى أنه كان من أمثال مصر، يقال في المثل: « ما أنت إلا من العوام، ولو كنت ابن عبد السلام » (راجع الأعلام للزركلي . ج ٤ . ص ٢١، وطبقات الشافعية . للسبكي . ج ٨ . ص ٢١١ وما بعدها. وحسن المحاضرة للسيوطي . ج ١ . ص ٢٧١).

● تصانيفه العلمية:

للإمام العز بن عبد السلام تصانيف مختلفة في شتى مناحي المعرفة، تبهرن على علو منزلته، وأنه واحد من الذين أثروا المكتبة الإسلامية بمؤلفاته القيمة التي لا غنى عنها لعالم ولا متعلم، ومن هذه المؤلفات:

- ١ - التفسير الكبير.
- ٢ - الإمام في أدلة الأحكام.
- ٣ - قواعد الشريعة (مخطوط).
- ٤ - كتاب الفوائد (مخطوط).
- ٥ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام. وهو موضوع هذا البحث.
- ٦ - ترغيب أهل الشام في سبكي الشام. ٧ - بداية السؤل في تفضيل الرسول.
- ٨ - الفتاوى (مخطوط).
- ٩ - الغاية في اختصار النهاية (مخطوط) في الفقه.
- ١٠ - الإرشاد إلى الإيجاد في بعض أنواع المجاز في مجاز القرآن.
- ١١ - وسائل الطريقة (تصوف).
- ١٢ - الفرق بين الإيمان والإسلام (مخطوط).
- ١٣ - مقاصد الرعاية (مخطوط) (راجع الأعلام للزركلي . ج ٤ . ص ٢١).
- ١٤ - شجرة المعارف.
- ١٥ - الدلائل المتعلقة بالملائكة والنبين عليهم السلام.
- ١٦ - مختصر صحيح مسلم.
- ١٧ - مختصر رعاية المحاسبي.
- ١٨ - بيان أحوال الناس في يوم القيامة.
- ١٩ - الجامع بين الحاوى والنهاية.
- ٢٠ - الفتاوى الموصلية.

وقد بين الإمام العز بن عبد السلام فى مقدمة كتابه أنه فى سبيل تحقيق مقاصد الشريعة كلف الله عباده بكل ما فيه خير لهم، ونهاهم عن كل ما فيه شر عليهم، كما وعدهم بالثواب على اتباع شرعه، وتوعدهم بالعقاب على مخالفة شرعه، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨]

ثم بين أن للدارين مصالح إذا فانت فسد أمرها، ومفاسد إذا تحققت هلك أهلها، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطى أسبابها مظنون غير مقطوع به، فمهما عمل الإنسان للآخرة فإنه يظل خائفا - مع عمله - أن لا يقبل منه العمل. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠] وكذلك حال من يعمل للدنيا، فإن التصرف فيها يكون بناء على حسن الظنون أيضا، وإنما اعتمد عليها لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإن التجار يسافرون على ظن أنهم يستعملون، والجمالون والبغالون يتصدرون للكراء لعلهم يستأجرون، والملوك يجندون الأجناد ويحصنون البلاد

= ٢١ - الفتاوى المصرية. (راجع طبقات الشافعية للسبكي . ج ٨ . ص ٢٤٧، ٢٤٨ وكذلك فوات الوفيات . ج ٢ . ص ٣٥٢، وكذلك: البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ . ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

• وفاته:

بعد حياة حافلة بالعلم والعمل، وشجاعة فى الحق، وجهاد وتعب فى سبيل الله سبحانه، توفى الشيخ ابن عبد السلام بمدينة القاهرة. وكانت وفاة الشيخ فى تاسع جمادى الأولى فى سنة ستين وستمائة. (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢٤٥). وقد ذكر الإسئوى فى طبقات الشافعية، وكذلك محمد شاكركتيبى فى فوات الوفيات أنه رحمه الله توفى فى العاشر من جمادى الأولى سنة ستين وستمائة، وهو خلاف لا يهم كثيرا، لعله توفى فى مساء اليوم التاسع، ودفن فى اليوم العاشر «وشهد الظاهر جنازته والخلائق رحمه الله» (راجع طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ . ص ٢٠٩ - ٢٥٦ ترجمة (١١٨٣) وكذلك فوات الوفيات: محمد شاكركتيبى ج ١ ص ٥٩٤ - ٥٩٦، وكذلك حسن المحاضرة للسيوطى . ج ١ ص ٢٧١ وما بعدها.

بناء على أنهم بذلك ينتصرون ... إلخ لذلك لا يجوز تعطيل هذه المصالح
الغالبية الوقوع، خوفا من ندور وكذب الظنون^(١).

معرفة المصالح والمفاسد وتفاوتهما:

يرى ابن عبد السلام أن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل،
وذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح
المحضة ودرء المفاسد المحضة محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها
محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، ... واتفق
الحكماء على ذلك^(*) وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال
والأعراض^(**) وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال»^(٢).

ثم بين أن العباد لهم أن يتخيروا عند تساوى المصالح، فإذا عجزوا وتحيروا
فعليلهم التوقف، حالهم في ذلك حال الأطباء الذين يدفعون أعظم المرضى بالالتزام
بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون
عند الحيرة والتساوى ...، والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعزبن عبد السلام ج ١ . ص ٤ . بتصرف
واختصار ط دار الجيل . الثانية سنة ١٩٨٠م راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد .

(*) يرى ابن عبد السلام هنا أن من طرق معرفة المقصد الشرعى: العقل بعكس الإمام
الشاطبي الذى يقول: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل
فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه
النقل» (الموافقات . ج ١ ص ٨٧)، ثم استدلل على ذلك بأدلة منها: ما تبين فى علم الكلام -
طبعا يعنى علم الكلام الأشعرى - والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح (الموافقات ج ١ .
ص ٨٧) . ومن كل ما سبق نرى أن اعتبار العقل كمصدر من مصادر معرفة المقصد الشرعى أمر
مختلف فيه، والخلاف هنا خلاف كلامى لا فقهى، وسوف يتناول البحث هذا بشئ من التفصيل
عند الكلام عن طرق معرفة المقصد عند ابن تيمية.

(**) من الواضح هنا أن الإمام ابن عبد السلام يؤلف وينظر تحت لواء نظرية الإمام
الغزالي، وهو هنا قد أغفل مقصد حفظ الدين - والسبب غير معروف - لكنه سوف يذكره
بشكل يوضح أهميته فى مواضع أخرى. كما سوف يأتى.

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥ باختصار.

واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد ودرء مفسادهم . ثم ذكر بعد ذلك أن النقل هو المعيار الذى تعرف به مصالح ومفاسد الآخرة، وبين أن مصالح الدارين ومفاسدهما فى رتب متفاوتة، فمنها ما هو فى أعلاها، ومنها ما هو فى أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما، وهو منقسم إلى متفق عليه، ومختلف فيه، فكل ما أمر به فففيه مصلحة الدارين أو إحداهما وكل ما نهى عنه فففيه مفسدة فيهما أو فى إحداهما .

ثم بين أن الثواب الأخرى يتفاوت بتفاوت المصالح غالباً، كما أن العقاب الأخرى يتفاوت بتفاوت المفاسد غالباً، وأن معظم مقاصد الآيات القرآنية الحضر على تحصيل المصالح وأسبابها، والزجر عن ارتكاب المفاسد وأسبابها، وذلك بالوعد والوعيد^(١) .

أنواع المصالح والمفاسد (*) :

ثم بين ابن عبد السلام أن المصالح ثلاثة أنواع :

« أحدها : مصالح المباحات .

الثانى : مصالح المندوبات .

الثالث : مصالح الواجبات .

والمفاسد نوعان :

أحدهما : مفاسد المكروهات .

الثانى : مفاسد المحرمات »^(٢) .

بعد ذلك عاد ابن عبد السلام ليضيف كلاماً مهماً إلى مصادر معرفة

(١) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام لابن عبد السلام ج ١ ص ٦ - ٩ بتصرف واختصار .

(*) هناك تقسيمات كثيرة لأنواع المقاصد عند ابن عبد السلام ولعل التقسيم هنا باعتبار الحكم الشرعى . والله أعلم .

(٢) المرجع السابق : ج ١ . ص ٩ .

المقصد الشرعى - بعد أن ذكر العقل منذ قليل - يقول رحمه الله: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفى منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح.

وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورة والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفى شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف التناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله (*) بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها» (١).

أنواع المصالح والمفاسد (**):

المصالح أربعة أنواع: لذات، وأسبابها.

والأفراح، وأسبابها.

والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها.

والغموم وأسبابها.

وهى - يعنى المصالح والمفاسد - منقسمة إلى: دنيوية، وأخروية.

فأما لذات الدنيا وأسبابها وأفراحها (٢)، وآلامها وأسبابها وغمومها وأسبابها، فمعلومة بالعادات ...

وأما لذات الآخرة وأسبابها وأفراحها وأسبابها، وآلامها وأسبابها وهمومها

(*) ها هو يعود إلى العقل مرة أخرى معطياً إياه أهمية قصوى!!

(١) المرجع السابق: ج ١ . ص ٢٠ .

(**) تقسيم آخر للمصالح والمفاسد لعله باعتبار ما تؤدي إليه، وتقسيم آخر باعتبار مرجعيتها للدنيا أو الآخرة.

(٢) يبدو أن كلمة «أسبابها» سقطت من هنا لسبب أو لآخر.

وأسبابها، فقد دل عليه الوعد والوعيد، والزجر والتهديد (*)، وأما اللذات، فمثل قوله: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١]، وأما الأفراح ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾ [الإنسان: ١١]... وأما الآلام ففي مثل قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٤]...، وأما الهموم ففي مثل قوله ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج: ٢٢] (١).

وبعد ذلك ذكر ابن عبد السلام كلاماً مهماً هو كالتتيميم لشرح التفسير السابق للمصالح والمفاسد يقول: «المصالح ضربان:

أحدهما: حقيقي، وهو الأفراح واللذات.

والثاني: مجازي، وهو أسبابها.

وربما كانت أسباب المصالح مفسدات فيأمر بها أو تباح، لا لكونها مفسدة، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، مثل المخاطرة بالأرواح في الجهاد، ومثل العقوبات الشرعية، فكل ذلك مفسد مطلوب، لا لنفسها، ولكن لأنها تؤدي إلى المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب.

وكذلك المفاسد ضربان:

أحدهما: حقيقي، وهو الغموم والآلام.

والثاني: مجازي، وهو أسبابها.

وربما كانت أسباب المفاسد المصالح، فمنهى الشرع عنها، لا لكونها مصالحة بل لأدائها إلى المفاسد، وذلك ككل اللذات المحرمة، وتسميتها مفسدة من مجاز تسمية السبب باسم المسبب (٢).

المشروعات وحكماتها:

المشروعات ضربان:

(*) أى أن لذات الآخرة تعرف بالشرع بعكس لذات الدنيا فإنها تعرف بالعادات كما ذكر

منذ قليل.

(١) المرجع السابق ج ١ . ص ١١ - ١٢ باختصار.

(٢) المرجع السابق: ج ١ . ص ١٤ (بتصرف واختصار).

القسم الثانى : مندوبة التحصيل .

القسم الثالث : مباحة التحصيل « (١) » .

« والمفاسد ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يجب درؤه فى كل شريعة لعظم مفسدته ، كالكفر والقتل والزنا والغصب وإفساد العقول « (*) » .

الثانى : ما تختلف فيه الشرائع ، فيحظر فى شرع ويباح فى آخر تشديدا على من حرم عليه ، وتخفيفا على من أبيح له .

الثالث : ما تدرؤه الشرائع كراهية له « (٢) » ولم يذكر لذلك مثلاً .

أنواع المصالح والمفاسد « (**) :

« المصالح ثلاثة أضرب :

أحدها : أخروية ، وهى متوقعة الحصول ، إذ لا يعرف أحد بم يختم له ؟ ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول ، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول الثواب ، لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة .

الضرب الثانى : مصالح دنيوية . وهى قسمان :

أحدهما : ناجز الحصول ، كمصالح المآكل والمشارب والملابس ...

القسم الثانى : متوقع الحصول كالاتجار لتحصيل الأرباح ، وكذلك الاتجار

فى أموال اليتامى لتحقيق الربح ...

الضرب الثالث : ما يكون له مصلحتان ، إحداهما عاجلة ،

والأخرى آجله كالكفارات والعبادات المالية ، فإن مصالحها العاجلة

(١) قواعد الأحكام : لأبن عبد السلام ج ١ . ص ٤٢ - ٤٣ .

(*) نراه هنا يندرج تحت نظرية الغزالي ، ويذكر مقصد حفظ الدين الذى لم يذكره فى

مرة سابقة ونراه يعبر كذلك عن الضرورات بعكسها من المفاسد التى توجب الحد .

(٢) قواعد الأحكام : ج ١ . ص ٤٣ بتصرف .

(**) تقسيم آخر يعتبر ما هو عاجل وما هو آجل من المصالح والمفاسد .

لقابليها، والآجلة لباذليها، فمصالحها العاجلة ناجزة الحصول، والآجلة متوقعة الحصول» (١)

«ثم المفاسد ثلاثة أضرب :

أحدها : أخروية، وهى متوقعة الحصول لا يقطع بتحققها، لأنها قد تسقط بالتوبة أو العفو أو الشفاعة أو الموازنة .

الضرب الثانى : دنيوية وهى قسمان :

أحدهما : ناجز الحصول، كالكفر والجهل الواجب الإزالة، والجور والظلم...

القسم الثانى : متوقع الحصول : كقتال من يقصدنا من الكفار والبغاة ...

الضرب الثالث : ما يكون له مفسدتان : إحداهما : عاجلة والأخرى : آجلة كالكفر، فالعاجلة ناجزة الحصول، والآجلة متوقعة الحصول» (٢).

من كل ما سبق :

يتضح أن للإمام العز بن عبد السلام فهماً دقيقاً لمقاصد، الشريعة، وأنه كان على وعى كبير بأهمية وحيوية الموضوع، مما دفعه إلى تخصيص هذا المؤلف المستقل لبحث الموضوع، وأهم ملامح نظريته فى المقاصد :

١ - اندراج - فى نهاية الأمر - تحت إطار نظرية الغزالي فى المقاصد، حيث إنه سار على تصنيفه للضروريات، فارتضى التقسيم الخماسى لضرورات الشرع، وأنه يهدف إلى حفظ الدين والنفس والنسل والعرض والعقل والمال .

أما بشأن تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام : الضرورات، والحاجات، والتحسينات، فإنها لم تظهر عنده بذلك الوضوح، فهو يذكرها ضمناً فى ترجيحاته المختلفة بين أنواع المصالح والمفاسد المختلفة، ولكنه لم يذكرها بنفس الشكل الذى ذكره الغزالي والأصوليون من بعده، وحين ذكرها بشكل آخر، يقول : «فأما مصالح الدنيا فتتنقسم إلى الضرورات، والحاجات، والتتمات

(١) المرجع السابق : ج ١ . ص ٤٣ باختصار .

(٢) المرجع السابق : ج ١ . ص ٤٣ باختصار .

والتكميلات، فالضرورات كالمأكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضرورى، وما كان فى ذلك أعلى المراتب كالمأكل الطيبات والملابس الناعمة، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسنات، والسراى الفائقات، فهو من التتمات والتكميلات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات .

وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات، واجتناب المحرمات من الضروريات، وفعل السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض والمستقلات فهى من التتمات والتكميلات»^(١).

فذكر التقسيم ولكنه تناوله تناولا آخر وكما سبق القول يسير ابن عبد السلام على نفس التقسيم الثلاثى للأصوليين للمصالح، ولكن ليس بنفس الوضوح .

٢ - ترتبط مقاصد الشريعة عند ابن عبد السلام بالحدود والزواجر الشرعية - كغيره من الأصوليين - ارتباطا وثيقا، ويدل على ذلك الكثير الكثير من النصوص والتطبيقات، منها: أمثله ضربها للأفعال المشتملة على المصالح والمفاسد فى نفس الوقت، يقول: «قطع يد السارق إفساد لها، لكنه زاجر حافظ لجميع الأموال، فقدمت مصلحة حفظ الأموال على مفسدة قطع يد السارق ... قطع أعضاء الجانى حفظا لأعضاء الناس ... قتل الجانى مفسدة بتفويت حياته، لكنه جاز لما فيه من حفظ حياة الناس على العموم ... حد القاذف صيانة للعرض ... جلد الزانى رنقيه حفظا للفروج والأنساب ودفعاً للعار ... الرجم فى حق الزانى الثيب، مبالغة فى حفظ ما ذكرناه، حد الشرب حفظا للعقول عن الطيش والاختلال ... حدود قطاع الطريق حفظا للنفوس والأطراف والأموال ...»^(٢).

(١) المرجع السابق: ج ٢ . ص ٧١ .

(٢) المرجع السابق: ج ١ . ص ١١٦ - ١١٧ باحتصار .

٣ - يرى ابن عبد السلام أن العقل من طرق معرفة المقصد الشرعى، وهو أمر مختلف فيه بين الأصوليين، والسبب فى خلافتهم اختلافهم فى جواز تحسين العقل وتقبيحه للأشياء، فحقيقة الخلاف وأصله اختلاف فى علم الكلام، لا اختلاف فى علم الأصول، وابن عبد السلام يطلق القول بجواز استنتاج العقل للمقصد فى مواضع، ويقيد ذلك بالنص الشرعى فى مواضع. لذلك يجب أن يحمل مطلق كلامه على مقيده.

أما الاستقراء، فقد ذكره واعتبره، يقول: «ومن تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفساد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص. فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.

ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء والحكماء والعقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه فى كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته والفهم من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة.

ولو تتبعنا مقاصد ما فى الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشرين، أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة، أو ترجيح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة»^(١).

وعلى ذلك تكون طرق معرفة المقصد عند ابن عبد السلام: النص الشرعى. اعتبار علل ومناسبات الأمر والنهى. الاستقراء والعقل فى المصالح الدنيوية فقط.

٤ - يعتبر ابن عبد السلام أول من أشار إلى مقصد حفظ العرض، كما جاء فى النص المنقول منذ قليل حين أشار إلى حفظ العرض وكيف أن الدليل على ذلك هو تشريع حد القذف. وقد تلقف ذلك بعض الأصوليين الكبار مثل القرافى وهو تلميذ ابن عبد السلام المجتهد.

(١) المرجع السابق: ج ٢. ص ١٨٩ باختصار.

هـ - يكثر ابن عبد السلام من التقسيمات، فذكر أنواعا وأصنافا كثيرة للمصالح والمفاسد، وكل هذه التقسيمات - فى الحقيقة - تدور فى فلك واحد، وقد ذكر فى البحث بعضها مما له وجاهة وأهمية، ولكن كان من الصعب - بل من المستحيل - ذكرها كلها، نظرا لكثرتها وشدة تشابهها بشكل نزول معه الفوارق، ويشوش فكر القارئ.

كما يكثر - رحمه الله - من الافتراضات، والأمثلة، فحين يبدأ الكلام فى الموضوع يشرحه، ثم يعرج على الأمثلة فيصلول ويجول حتى يذكر العشرات منها التى قد تتجاوز الخمسين بل الستين مثالا، يساعده فى ذلك حصيلة علمية ضخمة وأسلوب أدبى بديع.

هذا ملخص نظرية المقاصد عند سلطان العلماء الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله، والله الموفق.

* * *

الفصل السابع

مقاصد الشريعة عند الإمام القرافي

ت : سنة ٦٨٤ هـ

تحدث الإمام القرافي (*) عن « المناسب » في إطار كلامه عن مسالك العلة .
أولا : تقسيمه للمناسب :

في كتاب القياس، فقال : « المناسب : ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة . فالأول : كالغنى علة لوجوب الزكاة . والثاني كالإسكار علة لتحريم الخمر » (١) .

(*) « شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المصري، أحد الأعلام . انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، وبرع في الفقه وأصوله، والعلوم العقلية، ولازم الشيخ عز الدين بن عبد السلام الشافعي، وأخذ عنه أكثر فنونه، وألف التصانيف الشهيرة كالذخيرة والقواعد وشرح المحصول والتنقيح في الأصول وشرحه وغير ذلك .

قال القاضي تقي الدين بن مشكور: أجمع المالكية والشافعية على أن أفضل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة : القرافي، وناصر الدين بن المنير، وابن دقيق العيد .

(راجع حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للإمام السيوطي . ج ١ . ص ٢٧٢) .
ويقال في سبب شهرته بالقرافي : « أنه لما أراد الكاتب أن يثبت اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائبا، فلم يعرف اسمه، وكان إذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة، فكتب القراني، فمرت عليه هذه النسبة . وذكر بعضهم أن أصله من البهنسا، وتوفي رحمه الله بدير الطين في جمادى الأخير عام أربعة وثمانين وستمئة، ودفن بالقرافة » .

(راجع في ذلك الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب . تأليف : قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي . ج ١ ص ٢٣٦ وما بعدها مكتبة دار التراث - القاهرة . تحقيق د . محمد الأحمدي أبو النور، وكذلك الأعلام للزركلي ج ١ ص ٩٤ - ٩٥) .

(١) الذخيرة : لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي . ج ١ ص ١٢٧ . تحقيق الدكتور محمد حجي . ط . دار الغرب الإسلامي . الأولى . سنة ١٩٩٤ م . بيروت - لبنان .

أقسام المناسب على أساس الأهمية :

« والمناسب ينقسم إلى ما هو فى محل الضرورات، وإلى ما هو فى محل الحاجات، وإلى ما هو فى محل التتمات . فيقدم الأول على الثانى . والثانى على الثالث عند التعارض .

فالأول : نحو الكليات الخمس : وهى حفظ النفوس والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، وقيل : الأعراض ^(١) .

والثانى : مثل تزويج الولى الصغيرة، فإن النكاح غير ضرورى، لكن الحاجة تدعو إليه فى تحصيل الكفاءة لثلاث يفوت .

والثالث : ما كان حثا على مكارم الأخلاق : كتحريم تناول القاذورات، وسلب أهلية الشهادة عن الأرقاء، ونحو الكتابات، ونفقات القرابات وتقع أوصاف مترددة بين هذه المراتب، كقطع الأيدى باليد الواحدة، فإن شرعيته ضرورية صونا للأطراف وللأعضاء، وإن أمكن أن يقال ليس منه . لأنه يحتاج الجانى فيه إلى الاستعانة بالغير، وقد يتعذر . ومثال اجتماعها كلها فى وصف واحد : أن نفقة النفس ضرورية، والزوجات حاجية، والأقارب تنمة . واشتراط العدل فى الشهادة ضرورى صونا للنفوس والأموال، وفى الإمامة على الخلاف حاجة، لأنهاء شفاعاة والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع، وفى النكاح تنمة لأن الولى قريب يزعه طبعه عن الوقوع فى العار والسعى فى الإضرار، وقيل : حاجة على الخلاف .

ولا تشترط فى الإقرار لقوة الوازع الطبيعى، ودفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو أفضت إلى مخالفة القواعد ^(٢) .

أقسام المناسب على أساس اعتبار الشرع :

« ينقسم إلى : ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله .

(١) يسير هنا خلف أستاذه ابن عبد السلام فى اعتبار مقصد حفظ العرض .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ١٢٧ وما بعدها .

والأول ' ' : ينقسم إلى : ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم، كاعتبار نوع الإسكار فى نوع التحريم، وإلى ما اعتبر جنسه، كالتعليل بمطلق المصلحة، كإقامة الشرب مقام القذف لأنه مظنته، وإلى ما اعتبر نوعه فى جنسه، كاعتبار الأخوة فى التقديم فى الميراث، فتقدم فى النكاح، وإلى ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم، كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة، فإن المشقة جنس، وهو - أى الإسقاط - نوع من الرخص. فتأثير النوع فى النوع مقدم على تأثير النوع فى الجنس، وتأثير النوع فى الجنس مقدم على تأثير الجنس فى النوع، وهو مقدم على تأثير الجنس فى الجنس.

والمغنى : نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر.

والذى جهل أمره : هو المصلحة المرسله التى نحن نقول بها، وعند التحقيق هى عامة فى المذاهب (٢).

ومن المناسب هنا أن نذكر ملاحظة هامة ذكرها الإمام القرافى رحمه الله فى التفريق بين « المناسب » و « المصلحة » وبين « المصلحة المرسله »، يقول رحمه الله « ومن المعلوم أن المصلحة المرسله أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة، لأن مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم فى زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضى أن لا يزرع سدا لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك، وكذلك المنع من التجاور فى البيوت خشية الزنا، فإنه مناسب لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء فى الدور الجامعة وإلغاء هذا المناسب، فالمناسب حينئذ أعم من المرسله، لأن المرسله مصلحة بقيد السكوت عنها فهى أخص » (٣).

(١) ينقل هنا عن من سبقه، كالآمدى، والرازى مبتكر هذا المبحث.

(٢) المرجع السابق ج ١ الموضع نفسه.

(٣) شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول. للإمام شهاب الدين أحمد بن

أدريس القرافى. ص ٣٩٤ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط دار الفكر الأولى. ذى الحجة سنة

١٣٩٣ هـ ديسمبر ١٩٧٣ م.

ثانيا : تقسيمه للذرائع :

يقول رحمه الله : « وهذا اللفظ - يعنى الذرائع - المشهور فى مذهبنا . ولذلك يقولون سد الذرائع ، ومعناه حسم مادة ووسائل الفساد ، دفعا لها ، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل فى كثير من الصور ، وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية .

أقسام الذرائع :

بل الذرائع ثلاثة أقسام :

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه كحفر الآبار فى طرق المسلمين ، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها ، وكذلك إلقاء السم فى أطعمتهم ، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها .

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم ، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر ، فإنه لم يقل به أحد ، والمنع من المجاورة فى البيوت خشية الزنا .

وقسم اختلف فيه العلماء : هل يسد أم لا ؟ كبيع الآجال عندنا ، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شخص ، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر ، فمالك يقول إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر ، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلا بإظهار صورة البيع لذلك ، والشافعى يقول : ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره ، فيجوز ذلك ^(١) .

ثم يردف الإمام القرافى قائلا : اعلم أن الذريعة كما يجب سدها ، يجب فتحها ، وتكره ، وتندب وتباح ، فإن الذريعة هى الوسيلة ، فكما أن وسيلة المحرم محرمة ، فوسيلة الواجب واجبة ، كالسعى للجمعة والحج .

(١) الفروق للإمام القرافى ج ٢ ص ٣٢ وما بعدها . ط . دار إحياء الكتب العربية .

الاولى . محرم سنة ١٣٤٥ هـ .

وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهى المتضمنة للمصالح والمفاسد فى أنفسها.

ووسائل: وهى الطرق المفضية إليها. وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحریم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد فى حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة.

ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصَيِّهُمُ ظَمًا وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْنُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ [التوبة: ١٢٠] فأثابهم الله على الظما والنصب وإن لم يكونا من فعلهم بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذى هو وسيلة لإعزاز الدين وصورن المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة^(١).

ثالثا: تقسيمه للمأمورات:

ومن ضمن ما تطرق له الإمام القرافى مما له صلة بموضوع مقاصد الشريعة، تقسيم المأمورات، وهو مبحث له علاقة بمباحث مقاصد المكلف، وقد اهتم بهذا المبحث القرافى والشاطبى، والمالكية عموما.

يقول رحمه الله: «اعلم أن المأمورات قسمان:

ما صورة فعله كافية فى تحصيل مصلحته. كأداء الديون، ورد الغصب، ودفع الودائع، ونفقات الزوجات والأقارب والدواب ونحو ذلك. فإن صورة هذا الفعل تحصل مقصوده، وإن لم يحصل به التقرب، فإذا فعل ذلك من غير قصد ولا نية وقع ذلك واجبا مجزئاً ولا يلزم فيه الإعادة، ولا ثواب فيه حتى ينوي به امتثال أمر الله...

والقسم الآخر: لا يقع واجبا إلا مع النية والقصد، كالصلاة والصيام

(١) الفروق للإمام القرافى ج ٢ ص ٣٣.

والحج والطهارات، وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات، فهذا القسم إذا وقع بغير نية لا يعتد به، ولا يقع واجبا، ولا يثاب عليه، وإذا وقع منويا على الوجه المشروع كان قابلا للثواب، وهو سبب شرعى له من حيث الجملة غير أن هاهنا قاعدة، وهى أن القبول غير الإجزاء، وغير الفعل الصحيح، فانجزئ من الأفعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانها وانتفت موانعه، فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف...، وأما الثواب عليه، فالحققون على عدم لزومه، وأن الله تعالى قد يبرئ الذمة بالفعل ولا يثيب عليه فى بعض الصور، وهذا هو معنى القبول» (١).

ملاحظات على المقاصد عند القرافى:

١ - لا يحتاج الأمر إلى توضيح سير الإمام القرافى رحمه الله فى ركاب نظرية الإمام الغزالى، فموافقته لجميع التقسيمات الغزالية واضحة كل الوضوح فهو يجعل المصالح على درجات ثلاث، ضرورات وحاجات وتحسينات، والضرورات تشمل المقاصد الخمسة التى ابتكرها حجة الإسلام الغزالى، وكذلك فى اعتبار الشارع أو عدم اعتباره أو إرساله للمصلحة، فى كل ذلك كان القرافى «مقلدا» - شأنه شأن كل علماء الأصول من قبله تقريبا - للإمام الغزالى.

٢ - حين تكلم إمامنا القرافى فى مسألة الضرورات، ذكرها بترتيب آخر غير ترتيب الغزالى، فجعل ترتيبها - كما سبق أن نقلنا - النفس ثم الدين ثم النسب ثم العقل ثم المال، ونقل عن بعض العلماء - دون أن ينسب القول لقائله - إضافة مقصد العرض كمقصد سادس، وهو - وإن لم ينسب القول لأحد - إلا أن صاحب السبق التاريخى فى ذلك هو ابن عبد السلام استاذ القرافى.

ولا شك أن ما يلفت النظر فى الترتيب السابق للمقاصد هو تقديم حفظ النفس على حفظ الدين، ولم يعلل القرافى هذا التغيير فى الترتيب، ولكن -

(١) الفروق للإمام القرافى ج ٢ ص ٥٠ - ٥١ باختصار.

ودون شك - هو تغيير مقصود، لأنه قد ذكره في كتابين من كتبه، فقد ذكره في الذخيرة، وكذلك في شرح تنقيح الفصول، والحقيقة أن كلامه في موضوع مسالك العلة في الكتابين عبارة عن بحث واحد وضع بنفس الألفاظ ودون تغيير يكاد يلحظ في الكتابين المذكورين.

والإمام القرافي ليس الوحيد الذي قدم النفس على الدين،^(١) ووجهه نظر هؤلاء - والله أعلم - أن حفظ المقاصد لا يتحقق إلا إذا حفظنا هذه النفس البشرية، أما إذا هلكت هذه النفس فأنى لنا أن نحفظ لها الدين وقد هلكت ويمكن الاستدلال لمذهبهم هذا بجواز النطق بكلمة الكفر حفظاً للنفس. وكذلك بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وبغير ذلك من الأدلة: وهي وجهة نظر لها منطق ورؤية، ولكن هذا لا يمنع من نقدها. ذلك أن ضرورة الرسالة ومعرفة الخالق للبشرية عموماً، أشد بكثير من ضرورة حفظ آحاد النفس البشرية.

٣ - من دلائل عظمة الإمام القرافي رحمه الله ومما يحسب له، أنه ذكر في سياق كلامه عن المصالح المرسله وكذا عن سد الذرائع أن كليهما عام في المذاهب الفقهية، ولا يختص به مذهب مالك كما قد يظن كثير من المتمذهبين بمذهب مالك.

٤ - نظرية المقاصد عند الإمام القرافي المالكي المذهب لا تختلف عنها عند غيره من الأصوليين الشافعية، والحقيقة أن النظرية وإن كانت شافعية التأسيس، على اعتبار أن الغزالي شافعي المذهب، إلا أنها تتجاوز حدود الاختلافات المذهبية الضيقة، لذلك نراها قاسماً مشتركاً بين جميع المذاهب الإسلامية تقريباً - ولا نعني بالمذاهب الإسلامية هنا المذاهب الأربعة فقط -، فنظرية المقاصد واضعها شافعي، وشارحها - الإمام الشاطبي - مالكي، واستقراء تاريخ النظرية يجعلنا نمر

(١) فهناك آخرون مثل: الإمام الغزالي في الطور الأول لنظريته، حيث لم يذكر الدين أصلاً.

بعلماء شافعية ومالكية وحنابلة، أما الأحناف فقد طبقوا النظرية فى فروع الفقه، وإن لم يكتبوا فيها كتابة نظرية مستقلة، والسبب فى ذلك هو ارتباط الأصول عندهم بالفروع كما هو معروف، فالفروع الفقهية عندهم هى التى يستخرج منها الأصول .

٥ - قسم الإمام القرافى رحمه الله المأمورات إلى قسمين: قسم تكفى فيه صورة الفعل لتحصيل مصلحته . كرد الديون، والنفقات المختلفة . وقسم لا بد فيه - مع صورة الفعل نفسه - إلى النية والقصد . كالعبادات بأنواعها .

وهو مبتكر لهذا البحث، بمعنى مبتكر وضعه فى سياق نظرية المقاصد، ولعل الفارق بين الشافعية والمالكية فى موضوع المقاصد هو:

(١) - اهتمام المالكية كالقرافى والشاطبى بما اصطلح على تسميته مقاصد المكلف، وهو مبحث ثرى وضخم، تكلم فيه الإمام الشاطبى فى الموافقات فأطال، وصال، وجال .

(ب) - عدم اقتصار المالكية - وعلى رأسهم القرافى والشاطبى - على الأمثلة التى ذكرها الإمام الغزالى، ولا يعنى هذا أنهم لا يذكرون الأمثلة التى ذكرها الإمام الغزالى فى شرحه لنظرية المقاصد، لا...، بل يعنى أنهم لا يكتبون بها، بل يزيّدون على ذلك أمثلة من صميم مذهب مالك، مثل مثال بيع السلعة بعشرة مع الآجل وشراءها بخمسة حاله، وما فيه من ذريعة الربا، كما ذكر القرافى .

٦ - نظرا لعدم تأثير مالكية القرافى فى سيره خلف الغزالى فى تقسيماته نرى عنده - تقريبا - جميع نقاط الضعف الموجدودة عند جمهور الأصوليين الذين نقلوا عن الغزالى، فالقرافى رحمه الله لم يعرف معنى الضرورى، ولا الحاجى، ولا التحسينى، وبالتالي لم تتضح المعالم أو الحدود الفاصلة بين هذه الأقسام، وحين دلف إلى الأمثلة زاد الأمر التباسا نظرا لذكر بعض الأمثلة مع عدم ذكر موقعها الجازم فى التقسيم، مثل قطع الأيدى باليد الواحدة، جعله مترددا بين المرتبتين الأوليين .

ومن الغريب هنا أمران :

الأول : أنه ذكر في كلامه عن الضرورات - في كتابيه الذخيرة وشرح تنقيح الفصول - قوله : « فالأول - يعنى ما يقع فى محل الضرورات - نحو الكليات الخمسة » . ما المقصود بلفظ « نحو » ؟ وهل يعتبر هذا اللفظ إشارة إلى أن الضرورات ليست على سبيل القطع محصورة فى هذه الأمور الخمس ؟ . يعضد ذلك ذكره لرأى من يضيف مقصد حفظ العرض كمقصد سادس ؟ ليس لدينا - من كلام القرافى - ما يثبت ذلك ، ولكن هذه الإشارات كان لا بد من ذكرها وملاحظتها .

الأمر الثانى : هو أن القرافى لم يتطرق بأى شكل من الأشكال إلى ارتباط المقاصد بالحدود ، وهو أمر يصعب أن يكون مصادفة لأنه تكلم فى الموضوع مرتين - كما ذكرنا - فى مؤلفين مختلفين ، صحيح أنهما - فى الحقيقة - بحث واحد ، ولكن لا شك أن من يذكر بحثا واحدا فى مصنفين مختلفين يراجع ويُنقحه ، ويحذف ويضيف ، وهذا ما فعله القرافى بالفعل فى بعض مواضع البحث ، ولكنه فى المرتين لم يتطرق إلى موضوع الحدود ، ومدى دلالة شرع الحد على أهمية المقصد ، ولعل إمامنا قد انتبه إلى هذا الربط المتعسف بين مقاصد الشارع ، وبين الحدود الجنائية ، وإن كان لم ينقد ذلك بكلام صريح . والله الموفق .

* * *

الفصل الثامن

مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي - ت : سنة ٧١٦ هـ

يعتبر الإمام نجم الدين الطوفي (*)، من كبار أئمة المذهب الحنبلي فهو فقيه، أصولي، محدث، لغوي، ضليع في كل هذه الفنون، وكتب كتباً كثيرة تدل على رسوخه في شتى أنواع المعرفة والثقافة الإسلامية التي ذكرناها.

(*) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد بن الصفي الطوفي الصرصري ثم البغدادى الحنبلي الأصولي المتفنن.

اختلف المؤرخون في تاريخ ولادته. فأرخ ابن حجر لولادته في سنة ٦٥٧ هـ وخالفه ابن العماد الحنبلي فأرخ لولادته سنة بضع وسبعين وستمائة وأصله من «طوف» أو «طوفا» من أعمال «صرصر» وهي قرية قرب بغداد.

وقد بدأ حياته العلمية في «طوف»، حيث حفظ بها مختصر الحرقى في الفقه، واللُّمع في النحو لابن جنى.

دخل بغداد سنة ٦٩١ هـ، وواصل فيها تحصيل العلم.

وقد سافر إلى دمشق سنة ٧٠٤ هـ، ولقى الشيخ تقى الدين ابن تيمية.

ثم سافر إلى مصر سنة ٧٠٥ هـ. وحج وجاور بالحرمين الشريفين، وسمع بهما وقرأ بهما كثيراً.

وقد كان - رحمه الله - قوى الحافظة شديد الذكاء، مقتصدًا في لباسه وأحواله، مثقلًا من الدنيا.

وفي ترجمته في كتب التاريخ أنه شيعي منحرف في الاعتقاد عن السنة، وينسب إليه شعر فيه قدح في كبار الصحابة كابى بكر - رضى الله عنه - وقد نفى عنه هذه التهمة بعض العلماء المعاصرين.

والحقيقة أن الطوفي كان جريئاً، حر التفكير، وقد مر بمحنة في مصر في نفس الفترة التي اضطهد فيها شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان الأذى موجهًا وقتها إلى الحنابلة كلهم، ولا يستبعد أنه اتهم بالرفض والتشيع - وعزز على ذلك ونفى إلى قوص في صعيد مصر - نظراً لأنه حنبلي!

وقد ألف - رحمه الله - الكثير من الكتب، منها «بغية السائل في أمهات المسائل» في أصول الدين، و«الإكسير في قواعد التفسير» و«الرياض النوادر في الأشباه والنظائر». و«معراج الوصول» في أصول الفقه. و«الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة» و«تحفة أهل الأدب في معرفة =

ويعتبر كذلك الطوفى من مشاكل تاريخ الفقه والأصول، ولعله متهم بتجاوز حدود الاجتهاد الصحيح عند البعض، ومتهم فى دينه عند البعض الآخر. وكل ذلك بسبب نظريته فى رعاية المصلحة وهو موضوع ذو علاقة وثيقة بموضوع المقاصد الشرعية. ولكى نتعرف على الطوفى وعلى نظريته لنستطيع تكوين رأى عنه لا بد من الرجوع لكلامه شخصيا^(١)، أما الاعتماد على النصوص المبثورة التى نقلها عنه الباحثون فى الموضوع، أو المهتمون بالطوفى - رحمه الله - فهو أمر غير محمود فى مثل هذا الموضع الشائك.

لذلك تم الرجوع إلى الكتاب الأصلى الذى ذكر فيه الطوفى نظريته، وهو كتاب «التعيين فى شرح الأربعين»، وقد شرح فيه الأربعين النووية، وقد كتبه كاملا فى ستة عشر يوما، وتعرض لموضوع المصلحة فى شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»، ويعتبر شرحه لهذا الحديث أطول الشروح مقارنة بالأحاديث الأخرى فى نفس الكتاب، ولعله صنف هذا الكتاب خصيصا ليدون نظريته فى رعاية المصلحة، ومن خلال الرجوع لهذا الكتاب تم التعرف على نظرية المقاصد الشرعية عند نجم الدين الطوفى وهذا عرضها:

= لسان العرب « والإشارات الإلهية والمباحث الأصولية، والعذاب الواصب على أرواح النواصب » و « تعاليق على الأناجيل » و « شرح مقامات الحريية، و « البلبلى فى أصول الفقه » اختصر به « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامه. و « موائد الحيس فى فوائد امرئ القيس ». و « مختصر الجامع الصحيح » للترمذى.

وقد توفى - رحمه الله - سنة ٧١٦ هـ فى الخليل بفلسطين.

راجع فى كل ذلك (الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلانى . ج ٢ . ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ترجمة رقم (١٨٥٠) حققه وقدم له ووضع فهرسه محمد سيد جاد الحق . ط دار الكتب الحديثة بالقاهرة . الثانية سنة ١٣٨٥ هـ ، ١٩٦٦ م ، وشذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلى ج ٦ ص ٣٩ - ٤٠ الإعلام لخير الدين الزركلى ج ٣ ص ١٢٧ - ١٢٨) .

(١) استغرق الأمر من الباحث عامين أو أكثر فى البحث عن الكتاب الذى شرح فيه الطوفى الأربعين حديثا النووية، وهو غير موجود فى المكاتب العامة بمصر ومنها دار الكتب المصرية، ومكتبة جامعة القاهرة، وكان البحث عن كتابه «الإشارات الإلهية فى شرح الأربعين النووية» أو أى كتاب للإمام الطوفى أو عن الإمام الطوفى يمكن الاستدلال به على خيط يدل على الكتاب، وبعد ذلك أتم الله النعمة وعثر على الكتاب بعض الأصدقاء بصدف غريبة فى ثنايا معرض الدوحة الدولى للكتاب فى آخر سنة ١٩٩٨ م تحت عنوان «التعيين فى شرح الأربعين» من تحقيق أحمد حاج محمد عثمان . وطبع مؤسسة الريان ببيروت والمكتبة المكية بمكة . ولله الحمد والمنة .

أولاً : تعريف المصلحة وأقسامها :

يرى الإمام الطوفى رحمه الله أن تعريف المصلحة « مفعلة من الصلاح، وهو كون الشئ على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشئ له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على حالته الصالحة للضرب به.

وأما حدها بحسب العرف : فهى السبب المؤدى إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع : هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة.

ثم هى تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات» (١).

ثانياً : الأدلة الشرعية، وموقع المصلحة منها :

يرى الإمام الطوفى رحمه الله، أن أدلة الشرع تنحصر - بالاستقراء - فى تسعة عشر دليلاً، ولا يوجد بين العلماء غيرها، «أولها : الكتاب، وثانيها : السنة، وثالثها : إجماع الأمة، ورابعها : إجماع أهل المدينة، وخامسها : القياس، وسادسها : قول الصحابى، وسابعها : المصلحة المرسل، وثمانها : الاستصحاب، وتاسعها : البراءة الأصلية، وعاشرها : العوائد، والحادى عشر : الاستقراء، الثانى عشر : سد الذرائع، الثالث عشر : الاستدلال، الرابع عشر : الاستحسان، الخامس عشر : الأخذ بالأخف، السادس عشر : العصمة، السابع عشر : إجماع أهل الكوفة، الثامن عشر : إجماع العشرة، التاسع عشر : إجماع الخلفاء الأربعة.

وبعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفها، فإن وافقاها فبها ونعمت، ولا نزاع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهى النص

(١) التعيين فى شرح الأربعين . لنجم الدين سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم الطوفى الحنبلى ص ٢٣٩ . تحقيق : أحمد حاج محمد عثمان . طبعة مؤسسة الريان بيروت والمكتبة المكية . بمكة الطبعة الأولى سنة ١٤١٩ هـ ، ١٩٩٨ م.

والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»^(١) وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.

وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما أن لا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما ضرراً فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» وذلك كالحُدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما، فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» جمعاً بين الأدلة^(٢).

تقديم رعاية المصلحة على الإجماع:

ثم يردف الطوفى بعد ذلك مبينا الموقع الحقيقي لرعاية المصلحة بقوله: «ولعلك تقول: إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» لا تقوى على معارضة الإجماع لتقضى عليه بطريق التخصيص والبيان، لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة، لأن الحديث الذي دل عليها واستفادت منه ليس قاطعاً، فهي أولى».

(١) رواه ابن ماجه في سننه عن ابن عباس وعبادة بن الصامت حديث رقم (٢٣٤٠)، (٢٣٤١) في كتاب الأحكام (١٧) باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ج ٢ ص ٧٨٤.
رواه مالك في الموطأ عن يحيى المازني عن أبيه حديث رقم (٢٨٩٥) كتاب الأقضية (٨١) باب القضاء في المرفق . ج ٢ ص ٤٦٧ . ط . مؤسسة الرسالة . الثانية سنة ١٩٩٣م .
رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن عبد الله بن عباس . ج ١ ص ٣١٣ يلفظ (لا ضرر ولا إضرار) وكذلك في مسند عبادة بن الصامت ج ٥ ص ٣٢٧ يلفظ (قضى أن لا ضرر ولا ضرار) .
(٢) التعيين في شرح الأربعين للطوفى . ص ٢٣٧ - ٢٣٨ باختصار .

فنقول لك : إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى» (١).

ثم بعد أن ذكر الأدلة على رعاية الشرع للمصلحة، وأدلة الإجماع وفند جزءا كبيرا منها، قال : «واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوهما وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » أقوى من الإجماع، ومستندها أقوى من مستنده» (٢).

أدلة تقديم رعاية المصلحة على الإجماع:

ومما يدل على تقديم رعاية المصلحة، على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه:

أحدها: أن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهر إذا محل وفاق، والإجماع محل خلاف والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه (٣).

الوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا (٤)، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه ولا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى» (٥) (*).

(١) المرجع السابق . ص ٢٣٩ . (٢) المرجع السابق . ص ٢٥٩ .

(٣) استدلال غير صحيح، فليس كل منكرى الإجماع يقولون برعاية المصلحة، كما أنه ليس كل من يرى رعاية المصلحة يرى الإجماع حجة إطلاقا، بل إن هناك من لا يرى في الدليلين - المصلحة والإجماع - حجة وعلى ذلك لا يستقيم استدلال الإمام هنا.

(٤) يعلق محقق الكتاب هنا بقوله: «هذه كلمة شنيعة، وجرأة ذميمة، جره إليها التعسف الذي ركبها الشارح في تقرير المصلحة كما يريد، ذلك لأنه يستحيل أن يقع تضاد وتعارض في الواقع ونفس الأمرين نصوص الوحي من كتاب وسنة، وإنما التعارض الظاهر في أفهام الناس ومداركهم. وقد نقل عن إمام الأئمة أبي بكر بن خزيمة أنه قال: «لا أعرف أنه روى عن النبي ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده فليأت به لأؤلف بينهما». راجع التعيين هامش ص ٢٥٩. والحقيقة أن أسوأ ما في كلام الإمام الطوفى رحمه الله هو الصياغة غير الدقيقة التي قد توهم القارئ بأشياء كثيرة لا يقصدها، مثل هذه الجملة التي جعلت المحقق - جزاء الله خيرا - يعلق عليها هذا التعليق العنيف، وله عذره!

(٥) التعيين في شرح الأربعين للطوفى ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(*) ليس صحيحا أن القول برعاية المصلحة سوف يرفع الخلاف، فالله سبحانه خلق الناس =

الوجه الثالث: فقد ثبت في السنة معارضه النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا. منها: معارضة ابن مسعود النص والإجماع في التيمم لمصلحة الاحتياط للعبادة كما سبق.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام لأصحابه حين فرغ من الأحزاب: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»^(١) فصلى بعضهم قبلها، وقالوا: لم يرد منا ذلك، وهو شبيه بما ذكرناه.

ومنها قوله ﷺ «لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم»^(٢) وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، فتركه لمصلحة التأليف... إلخ»^(٣).

= مختلفين، وسيظل الناس - حتى مع القول برعاية المصلحة - في خلاف وعلى ذلك يضعف استدلاله بهذا الدليل أيضا.

(١) رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم . ج ٥ ص ١٤٣ وكذلك في باب صلاة الخوف ج ٢ ص ١٩ .

(٢) رواه البخاري في كتاب الحج باب فضل مكة وبنائها . عن عبد الله بن عمر عن عائشة . وعن عائشة، وله عدة ألفاظ في البخاري ج ٢ ص ١٧٩ وما بعدها وكذلك في تفسير سورة البقرة باب وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه ج ٦ ص ٢٤ .

ورواه أحمد في مسنده . مسند السيدة عائشة رضي الله عنها ج ٦ ص ١١٣ وكذلك ص ١٧٧ وكذلك ص ٢٤٧ .

رواه الترمذي في سننه عن عائشة كتاب الحج . باب ما جاء في كسر الكعبة . حديث رقم (٨٧٥) ج ٣ . ص ٢٢٤ .

رواه مالك في الموطأ عن عبد الله بن عمر عن عائشة . كتاب المناسك . باب (٥٣) ما جاء في بقاء الكعبة . ج ١ ص ٤٩٦ والحديث لفظه «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت» .

رواه مسلم عن عائشة . روايات كثيرة متعددة كتاب الحج باب (٦٩ - ٧٠) باب نقض الكعبة وبنائها، وباب جدر الكعبة وبابها . ج ٢ ص ٩٦٨ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق . ص ٢٦٨ .

ثالثا: معنى حديث «لا ضرر ولا ضرار»:

من الضروري هنا أن نذكر شرح الإمام الطوفى لهذا الحديث لمعرفة كيف فهم معناه، وأين وضعه من باقى نصوص الكتاب والسنة، يقول الطوفى شارحا الحديث: «والضرر إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، والضرار إلحاق مفسدة به على جهة المقابلة، أى: كل منهما يقصد ضرر صاحبه. ويروى هذا الحديث «ولا إضرار» بزيادة ألف، ... وهو فى معنى الضرر.

وقوله: «لا ضرر ولا ضرار» فيه حذف، أصله لا حقوق أو إلحاق ضرر بأحد. ولا فعل ضرار مع أحد. ثم المعنى لا حقوق ضرر شرعا إلا بموجب خاص مخصص، أما التقييد بالشرع فلأن الضرر بحكم القدر الإلهى لا ينتفى، وأما استثناء حقوق الضرر لموجب خاص فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما كان ذلك لدليل خاص، وإنما كان الضرر منفيًا شرعا فيما عدا ما استثنى لأن الله عز وجل يقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦] ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال ﷺ «الدين يسر»^(١) «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة»^(٢) ونجو ذلك من النصوص المصرحة بوضع الدين على تحصيل النفع والمصلحة، فلو لم يكن الضرر والضرار منفيًا شرعا لزم وقوع الخلف فى الأخبار الشرعية المتقدم ذكرها وهو محال.

وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعا، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضى تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة

(١) رواه البخارى . عن أبى هريرة كتاب الإيمان باب الدين يسر . ج ١ ص ١٦ .
رواه أحمد فى مسنده من حديث عروة الفقيمي . ج ٥ ص ٦٩ .
رواه النسائي فى سننه عن أبى هريرة . كتاب الإيمان باب (٢٨) الدين يسر . ج ٨ ص ١٢١ - ١٢٢ . ط دار الدعوة - تركيا . بدون رقم أو تاريخ .
(٢) رواد أحمد فى مسند أبى أمامة الباهلى . ج ٥ . ص ٢٦٦ . وعن عائشة رضى الله عنها ج ٦ . ص ١١٦ . وكذلك ج ٦ . ص ٢٣٣ (وله ألفاظ عدة).

الشرع وتخصيصها به فى نفس الضرر وتحصيل المصلحة، لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً فإن نفينا به هذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص فى العمل بها أولى من تعطيل بعضها»^(١).

رابعاً: اصطدام المصلحة مع النص:

تعتبر المشكلة الكبرى فى نظرية الطوفى هى مشكلة تصادم النص مع رعاية المصلحة، وقد كانت التهمة الكبرى التى التصقت بالطوفى أيضاً أنه يرى تقديم المصلحة على النص، وكلمة النص هنا مطلقة، وحين تأتى لتفاصيل التهمة المنسوبة إليه تجد أنه متهم بتقديم المصلحة على النص القطعى الثبوت والدلالة.

ولكى تتضح الحقيقة لا بد من الرجوع لكلام الرجل نفسه، يقول رحمه الله: «والنص إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح فى الحكم أو محتمل، فهى أربعة أقسام:

فإن كان متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدر فى كونه قاطعاً مطلقاً، فإن فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه حصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه، منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فنعود إلى الوفاق»^(٢).

خامساً: الفارق بين مذهب الطوفى وبين المصالح المرسلة:

يرى الإمام الطوفى أن مذهب فى رعاية المصلحة ليس نفس المذهب الذى يراه معظم فقهاء المذاهب الفقهية والمسمى بالمصلحة المرسلة، يقول فى ذلك «واعلم أن هذه الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هى أبلى من ذلك، وهى

(١) التعيين: للطوفى . ص ٢٣٦ - ٢٣٧ . (٢) المرجع نفسه ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

التعويل على النصوص والإجماع فى العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام.

وتقرير ذلك أن الكلام فى أحكام الشرع إما أن يقع فى العبادات والمقدرات ونحوها، أو فى المعاملات والعادات وشبهها، فإن وقع فى الأول اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة، غير أن الدليل على الحكم إما أن يتحد أو يتعدد، فإن اتحد مثل أن كان فيه آية أو حديث أو قياس أو غير ذلك ثبت به، وإن تعدد الدليل مثل أن كان آية وحديثاً وقياساً واستصحاباً ونحوها، فإن اتفقت الأدلة على إثبات أو نفي ثبت بها وإن تعارضت فيه فإما تعارضاً يقبل الجمع، أو لا يقبله، فإن قبل الجمع جمع بينهما لأن الأصل فى أدلة الشرع الإعمال، لا الإلغاء، غير أن الجمع بينهما يجب أن يكون بطريق قريب واضح لا يلزم منه التلاعب ببعض الأدلة، وإن لم يقبل الجمع فالإجماع مقدم على ما عداها من الأدلة التسعة عشر، والنص مقدم على ما سوى الإجماع^(١).

ثم مضى الطوفى يضع ضوابط الترجيح بين الأدلة إن اتفقت أو تعارضت سواء من الكتاب أو السنة أو غيره، موضحاً ضرورة التوفيق بينها وإعمالها جميعاً إن أمكن، وكيفية ترك بعضها والأخذ بالآخر حتى قال: « هذا تفصيل القول فى أحكام العبادات ».

أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر، فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهى قتل القاتل والمترد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التى وافقت فيها أدلة الشارع المصلحة، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضى إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، فإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله عليه الصلاة والسلام: « لا ضرر

(١) المرجع السابق: ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

ولا ضرار» وهو خاص فى نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هى المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل» (١).

ثم يقول الطوفى بعد ذلك موضحاً سبب إعماله لرعاية المصلحة فى المعاملات دون العبادات والمقدرات: «وإنما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها لأن العبادات حق الشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتى به العبد على ما رسم له سيده، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده، أو فعل ما يعلم أنه يرضيه فكذلك هاهنا، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسة شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هى المعتبرة وعلى تحصيلها المعول» (٢).

ملاحظات على نظرية الإمام الطوفى :

الكلام عن نظرية الإمام الطوفى بعد عرضها مبحث دقيق جداً، يتطلب التركيز الكبير، والتدقيق الكثير، ذلك أن الإمام الطوفى قد اشتهر عنه فى تاريخ علم الأصول أنه ذو مبدأ أصولى «شاذ» وأنه يخالف جمهور علماء الأصول فى موضوع رعاية المصلحة، وأنه رجل صاحب «شطحة» فكرية، أو «زلة» علمية لا يقاس عليها، ولا يؤخذ بها.

ولكن عند التدقيق فى كلامه نجد الحقيقة مختلفة تمام الاختلاف عن هذا الكلام، بل إن اتهامه فى دينه من البعض، وبالخروج عن ضوابط العلم الصحيحة من البعض الآخر هو الذى يعد رميةً للناس بالبهتان، وتجاوزاً لحدود الاختلاف العلمى بسطحية شديدة، ذلك أن الرجل لا نقول - فقط - غير خارج عن آراء جمهور الأصوليين، بل إنه - كما سيحاول هذا البحث أن يثبت - لم يقدم أى

(٢) المرجع السابق. ص ٢٧٩.

(١) المرجع السابق. ص ٢٧٧ - ٢٧٩.

جديد بنظريته فى رعاية المصلحة، وكل الخلاف - المزعوم - بينه وبين جمهور الأصوليين لا يتجاوز اختلاف ألفاظ ومبان، أو لنقل اختلاف فى طريقة عرض الموضوع أما الجوهر فواحد لا خلاف فيه أو على الأقل فى جله .

١ - تعريف المصلحة عند الإمام الطوفى لا يختلف عن تعريفها عند غيره من العلماء . بل إن تقسيمه للمصالح على أساس أن العبادات والمقدرات الشرعية لا يدخلها رعاية المصلحة، ليس أمراً جديداً، لأن الكل متفق على أن أمور العبادات والمقدرات توقيفية تؤخذ من الشارع ولا مجال لإعمال العقل فيها . ولا نبالغ حين نقول إن نظرتة هنا أضيق من غيره من العلماء لأنه حين استثنى العبادات جملة من إعمال المصالح، نسى أن يذكر الاندراج العام لقسم العبادات فى مصالح الآخرة أو مصالح الدين على خلاف فى التسمية بين الأصوليين، فقسم العبادات كله له مصلحة عظيمة هى تزكية النفس وتربيتها وتطهيرها .

٢ - قد يتوهم البعض من ألفاظ الطوفى أنه مختلف عن غيره نظراً لنصه الصريح على تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع والحقيقة غير ذلك .

أولاً : تقديمه للمصلحة على النص ليس تقديماً مطلقاً، بل هو مقيد بضوابط مهمة، يقول رحمه الله : وإن خالفها - يعنى مخالفه النص والإجماع لرعاية المصلحة - وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان» (١) .

وعلى ذلك فالمسألة مسألة جمع بين الأدلة، أو توفيق بين أدلة شرعية ظاهرها الاختلاف ومضمونها الاتفاق كما يحدث بين القرآن والقرآن، والسنة والسنة، والقرآن والسنة ... إلخ . ويعضد ذلك قوله فى شرح الحديث الأنف الذكر : « لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصص ... لأن الحدود

(١) التعمين: للطوفى ص ٢٣٨ .

والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما كان ذلك لدليل خاص^(١) إذا فالإمام الطوفى يجعل رعاية المصلحة أمراً عاماً فى كل المعاملات. ولكنه يذعن لآى دليل يخص هذا العموم، يقول: «فهو نفى عام للضرر والمفاسد شرعاً إلا ما خصصه الدليل» هذا من جهة تخصيص النص لعموم المصلحة أما من جهة نوع النص الذى تقدم عليه المصلحة فنراه يقسم النصوص الشرعية حسب قطعية ثبوتها إلى: آحاد ومتواتر. وحسب احتمالية دلالاتها إلى: محتمل وصريح.

ويرى أن وجود المتواتر الصريح صعب أو نادر أو شبه مستحيل ولكنه يفترض وجود مثل هذا النص المحكم الذى لا يتطرق إليه أى نوع من أنواع الشك من ناحية ثبوته أو إسناده، ومن ناحية دلالاته ومعناه، شريطة أن لا يكون فى العبادات أو فى المقدرات فى المعاملات، يرى الطوفى أن مثل هذا النص - إن وجد - يستحيل أن يخالف المصلحة، بل لا بد وأن يكونا على وفاق.

إذا ... الرجل برئ من التهمة التى التصقت به مئات السنين، والتهمة الحقيقية التى يمكن توجيهها للطوفى هى «عدم الدقة» أو «تعميم الكلمات». أو «إيهام المصطلحات» فالشئ المعيب حقاً فى كلامه عدم توضيح المقصود بالضبط بألفاظ محكمة، واضحة، صريحة، لا تحتمل التفسير الخاطئ، أو الفهم المغلوط، لمثل هذا الموضوع البالغ الحساسية، ألفاظ تغلق الباب على هواة الصيد فى الماء العكر !!!.

والباحث هنا يوافق بعض أعلام الفقه المعاصرين، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى، والأستاذ الدكتور حسين حامد حسان، يقول الدكتور القرضاوى «وعندما عدت إلى مقولات الطوفى وقرأت كلامه بها بإمعان تبين لى بيقين: أنه حين يذكر (النص) فى كلامه لا يعنى به إلا (النص الظنى) فى سنده أو ثبوته، أو فى متنه ودلالاته. وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم

(١) التعيين: للطوفى ص ٢٣٦.

يقتصر على بعضه، ولم تضمنه إطلاقاته وإيهاماته، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب»^(١).

وكذلك يقول الدكتور حسين حامد حسان: «الذى نراه أن النص الذى يسلم الطوفى إمكان التعارض بينه وبين المصلحة وبالتالى تقديم الأخيرة عليه، هو النص الظنى. أما النص الذى حصلت فيه القطعية من كل جهة فإن الطوفى يمنع تخالفه مع المصلحة، فضلا عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه.

وسندنا فى هذا رأى هو العبارات التى قدم بها الطوفى مذهبه، وهى فى نظرنا تفيد - إذا أخذت مجتمعة - أن الطوفى لا يرى فرض التخالف بين المصلحة والنص القطعى واقعا. ومن ثم وجب تفسير مذهبه فى ضوء هذه الحقيقة»^(٢).

من كل ما سبق نجد الإمام الطوفى عليه رحمه الله رجلا معتدلا غير متطرف، بل لا مبالغة فى القول بأنه ليس بصاحب مذهب فى هذا الموضوع فليس فى كلامه إضافة «جوهريّة» تجعله مميزا عن غيره من العلماء، بل كل ما فى الأمر أنه عرض الموضوع بطريقة أخرى، وتلقف كلامه هواة التجريح والتشويه - وما أكثرهم - وفسروه على أسوأ ما يكون تفسير الألفاظ والتراكيب، والتصقت به تهمة تقديم المصلحة على النص ... هكذا دون تحديد نوع المصلحة أو نوع النص، تماما مثلما التصقت به تهمة التشيع^١.

والغريب أن مذهبه - تجاوزا - يقول بأن رعاية المصلحة تكون فى قسم المعاملات الإنسانية فقط، والنص يخصصها فى كثير من الأحيان، وإعمال المصلحة مع النص يكون دون إلغاء لنص أو إفتيات عليه، إذ إعمال الأدلة كلها واجب، والأهم من ذلك أن كل هذه القيود الموضوعية لإعمال النص والمصلحة لا

(١) السياسة الشرعية فى ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. د. يوسف القرضاوى .

ص ٢٦٧ . ط . مكتبة وهبة الأولى سنة ١٩٩٨ م.

(٢) نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى. د، حسين حامد حسان ص ٥٣٨ . ط مكتبة

المتنبى . مصر . سنة ١٩٨١ .

تكون إلا مع النص الذى يقبل الاجتهاد، أى الذى يحتمل الأخذ والرد من ناحية ثبوته أو معناه، بالله... أين الفرق بينه وبين الجمهور؟!.

ثانياً: تقديمه رعاية المصلحة على الإجماع ليس فيه جديد أيضاً!!!.

ذلك أن المشكلة ليست فى رعاية المصلحة، بل المشكلة فى هذه الإجماعات الكثيرة المزعومة الموهومة التى يدعيها بعض الناس دون سند أو دليل، لهذا السبب - والله أعلم - انطلقت صرخة هذا العالم الجليل تنادى بتقديم المصلحة - بضوابطها التى ذكرناها - على هذه الإجماعات التى يذكرها البعض فى مواضع خلافية دون شك، فحقيقة رأى الطوفى إذا: تقديم مصلحة منضبطة يعرضها الدليل الشرعى، والواقع الحى، على إجماع هيئات أن يتيقن تحققه! ولذلك نراه يستثنى أيضاً موضوع العبادات والمقدرات الشرعية، وهذه الموضوعات إجماعاتها - فى الأعم الأغلب - سليمة غير مشكوك فيها، وسندها الأول النص وليس الإجماع. يقول الطوفى: «واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح فى الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به فى العبادات والمقدرات ونحوهما، وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» أقوى من الإجماع، ومستنداتها أقوى من مستنده»^(١).

ثالثاً: من أدلة عدم إتيانه بجديد فى الموضوع، أنه فى مذهبه الكلامى لم يوافق الأشاعرة فى مذهبهم القائل بالتحسين والتقييد العقليين، بل وقف مع أهل السنة والجماعة، ورد على المعتزلة رداً بليغاً رصيناً، كان من أهم ما فيه قوله: «المأخذ الثالث - أى على المعتزلة -: النزاع فى مراعاة المصالح، فعندهم يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية مصالح خلقه، على معنى أن العقل يدرك وجوب ذلك منه جزئاً تحقيقاً للوجود والعدل، ثم قالوا: لولا مراعاة المصالح والمفاسد، لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بحكم معين من بين سائر الأحكام ترجيحاً من غير مرجح، فلما خص بعض الأفعال بالوجوب وبعضها

(١) التعيين للطوفى . ص ٢٥٩ .

بالتحريم، وبعضها بالإباحة، دل على أن الإيجاب لتحصيل المصلحة، والتحريم لدفعها، والإباحة لخلو الأفعال عن مصلحة ومفسدة.

وعند الجمهور لا يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية المصالح، وإنما يدرك العقل ذلك منه على سبيل الجواز.

فأما ثبوت الأحكام في الأفعال، فيجوز أن يكون تعبدا محضاً، ويجوز أن يكون رعاية للمصالح تفضلاً، وليس النزاع فيه، وإنما النزاع في رعايتها وجوباً، والله سبحانه وتعالى أن يتفضل برعاية المصالح، وأن لإكماله أن يتفضل بأنواع النعم من العافية والغنى والعز والعلم وأن لا، وقد وقع ذلك مشاهداً في العالم، حيث الناس ما بين معافى ومبتلى، وفقير وغنى، وعزيز وذليل، وعالم وجاهل^(١). ومن هذا النص السابق نرى أن الإمام الطوفى ليس صاحب «شطحة» في الموضوع، بل هو أقرب ما يكون إلى رأى جمهور علماء علم الأصول. ولو أن مذهبه في المصلحة مختلف عن مذهب الجمهور، لكان من الأولى به أن يلتزم رأى المعتزلة في التحسين والتقبيح.

٣ - يرى الإمام الطوفى أن مذهبه في رعاية المصلحة ليس نفس المذهب الذى يراه معظم فقهاء المذاهب الفقهية الإسلامية والمسمى بالمصلحة المرسلّة، ولكن عند التدقيق في كلام الطوفى نرى أن الفارق بين مذهبه وبين مذهب القائلين بالمصالح المرسلّة منعدم.

فالجميع متفق على أن أمور العبادات توقيفية تؤخذ من النص مباشرة، ولا مجال لإعمال العقل أو المصلحة فيها، وكذلك المقدرات.

أما ما يتعلق بالمعاملات فأصحاب القول بالمصالح المرسلّة يرون الأمر ساحة بها الكثير من النصوص، وبها أيضاً مناطق «فارغة» - إن صح التعبير -، وتملاً هذه «الفراغات» بالقياس وغيره من الأدلة، ومن هذه الأدلة المصلحة المرسلّة، وهى أمور تركها الشرع - فى قسم المعاملات الإنسانية بالطبع - دون أن

(١) شرح مختصر الروضة للإمام الطوفى ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١٠ تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركى. ط. مؤسسة الرسالة. بيروت الأولى سنة ١٩٨٧ م.

ينص على حكمها أو بلغة الأصول : « دون اعتبارها أو إلغائها » ، وفي نفس الوقت لا تخالف هذه الأمور أمرا شرعيا بوجه من الوجوه ، بل بها اتفاق مع الشرع بوجه ما ، كما أن فيها مصلحة حقيقية تنفع الناس ، أو على الأقل فيها مصلحة حقيقية للناس .

ما الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الطوفى الذى يري تقديم المصلحة على النص الظنى والإجماع فى مجال المعاملات ، ولكنه يلزم نفسه بالقيود التى ذكرناها آنفا ، بحيث لا يجتهد المجتهد إلا فى نفس المنطقة « الفارغة » التى يجتهد فيها فقهاء المصلحة المرسله ؟ الجواب : لا فرق ! .

ومما يدل على انعدام الفرق بين الإمام الطوفى وجمهور الأصوليين أن الرجل ليست له مخالفات فقيهه تذكر مع فقهاء المذاهب - وقد كتب فى الفقه - ، بل حتى مع فقهاء الحنابلة ، لا تكاد تجد له خلافا معهم ناتجا عن تطبيق مذهبه ، صحيح أنه قد يخرج عن مذهب ابن حنبل ، ولكن ذلك لسعة اطلاعه على المذاهب الأخرى ، وعدم نعصبه لرأيه ، ولبحثه الدؤوب عن الحق ، وليس لأنه ذو مذهب أو نظرية تجعله يصل إلى « نتائج » أخرى غير تلك التى يصل لها غيره .

وليت إمامنا الطوفى عافانا من مشقة هذا الاستنتاج ، وضرب الأمثلة الفقهية ليوضح لنا هذا المذهب ، ولكنه - وهذا يعاب على بحثه - لم يذكر من الأمثلة شيئا تقريبا ، لذلك كان لا بد من بعض الأمثلة من فقهه لإثبات عدم خروجه فى فروع الفقه - وهى التطبيق العملى لكل ما يقتنع به المجتهد فى الأصول - عن آراء جمهور الحنابلة أو على الأقل جمهور المذاهب .

أليس من حقنا أن نتساءل : لو كان مذهب الطوفى مختلفا عن بقية العلماء لماذا لم يكن رأيه فى هذا المثال مختلفا ، يقول رحمه الله : « فإذا حفر شخص بئرا ، ودفع آخر إنسانا فتردى فيها فهلك ، فالأول » ، وهو الحافر « سبب » إلى هلاكه ، و« الثانى » وهو الدافع مباشر له ، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة ، فقالوا : إذا اجتمع التسبب والمباشر ، غلبت المباشرة ، ووجب الضمان على المباشر ، وانقطع حكم التسبب .

ومن أمثلته : لو ألقاه من شاهق، فتلقاه آخر بسيف فقدّه، فالضمان على المتلقى بالسيف « (١) لماذا لم يقل إمامنا هنا بتغليب السبب على المباشرة، لماذا لم يعترض على آراء الفقهاء ويرى أن الضمان على من ألقى شخصا من شاهق لا على من تلقاه بسيفه إعمالا للمصلحة؟؟ .

٤ - ليس للإمام الطوفى إضافة تذكر في نظرية مقاصد الشريعة، بل هو من جمهور التابعين للغزالي، وقد تكلم في بحثه هذا عن الضروريات الخمسة على أساس أنها نموذج لاتفاق النص والإجماع والمصلحة وذكرها عن طريق الحدود الجنائية، وذكرها ناقصة، يقول : « فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي قتل القاتل والمُرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة » فيذكر أن الأحكام الضرورية هي نفسها الحدود وليس حفظ ما يتعلق بهذه الحدود ! . (٢) .

ثم ... نظرا لاستغراق موضوع المصلحة لاهمته لم يلق لموضوع المقاصد وتقسيماتها بالأ، وهو تقصير شديد، وخلل كبير في هذا البحث القيم، ذلك أن موضوع المصلحة هو في حقيقته مدخل للوصول إلى الموضوع الأهم وهو « المقاصد » فاكتفى إمامنا هنا بالمقدمة أو المدخل ولم يعالج صلب الموضوع ! .

٥ - من الواضح أن طرق معرفة المقصد عنده: النص، واعتبار علل الأمر والنهي .

* * *

(١) شرح مختصر الروضة، الطوفى . ج ١ . ص ٤٢٦ - ٤٢٧ .

(٢) التعيين: للطوفى . ص ٢٢٧ .

الفصل التاسع

مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي

ت : سنة ٧٩٠ هـ

يعتبر الإمام الشاطبي ^(١) - في رأى كثير من الأصوليين - واضع نظرية مقاصد الشريعة ومؤسسها، الذى صاغها الصياغة المحكمة الدقيقة، وأفرد لها جزءا خاصا من مؤلفه الشهير (الموافقات) وراعى هذه النظرية فى كل مؤلفاته واجتهاداته، بل يعتبر الإمام الشاطبي رحمه الله - فى رأى غالب الأصوليين -

(١) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي الإمام العلامة المحقق القدوة الحافظ الجليل المجتهد ... « نيل الابتهاج بتطريز الديباج . أحمد بابا التنبكتي السوداني ص ٤٦ . ط . دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان . وبغرناطة نشأ الشاطبي وترعرع (فتاوى الإمام الشاطبي محمد أبو الأجفان ص ٤١، مطبعة الكواكب . تونس الطبعة الثانية ١٩٨٥ م) .

تتلمذ على يدى كثير من علماء الأندلس من غرناطة، وغيرها وكذا له الكثير من التلاميذ والاتباع.

وقد ترك الإمام الشاطبي تراثا ضخما قيما، ومن أهم ما ألف كتابه الشهير «الموافقات» وقد ذكر فى مقدمته أنه كان قد اختار اسما آخر للكتاب هو «عنوان التعريف بأسرار التكليف نظرا لما تضمنه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية» ثم عدل عن هذا الاسم إلى «الموافقات» بناء على رؤيا رآها لأحد الشيوخ من ذوى الحظوة والاحترام عنده (الموافقات فى أصول الشريعة . أبو إسحاق الشاطبي . ج ١ . ص ٢٤) وقد قسم الشاطبي كتابه هذا خمسة أقسام تناول فى القسم الثالث المقاصد الشرعية، وكذلك من أهم مؤلفاته كتاب «الاعتصام» وهو جزئين - وموضوعه البدع والمحدثات، وضمنه مباحث نفيسة فى أصول الفقه، كمبحث المصالح المرسلة والاستحسان .

وكذلك ألف رحمه الله «الإفادات والإنشادات» . «وفيه طرف وتحف وملح أدبية وإنشادات» وقد وردت تسميته غلطاً «الإشارات والإفادات» فى الكتاب الشهير «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» .

ومن أهم ما ترك الشاطبي كذلك من كتب غير مطبوعة «كتاب المجالس» وقد شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخارى، ولعل ذلك الكتاب هو الكتاب الوحيد الذى يذكر له فى الفقه . وله كذلك «شرح الألفية» . شرح فيه ألفية ابن مالك فى النحو، قيل عنه «شرحه الجليل على الخلاصة فى النحو، فى أسفار أربعة كبار . لم يؤلف عليها مثله بحثا وتحقيقا فيما أعلم» =

« الأب الروحي » لهذه النظرية فشأنه مع نظرية المقاصد شأن الشافعي مع أصول الفقه، وشأن « أرسطو » (*) مع « علم المنطق ».

وقد ذكر الشاطبي « أن بعض الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا » (١) وهذا أمر بديهي، فمصلحة الآخرة هي رضوان الله ونعيمه، ومفسدتها هي سخط الله وعذابه، وإنما اعتبر ما يجلبهما مصلحة ومفسدة من باب إعطاء الوسائل حكم المقاصد وإعطاء الأسباب حكم مسبباتها.

= (راجع: نيل الابتهاج للتنبكتي . ص ٤٧ وما بعدها. وكذلك فتاوى الإمام الشاطبي . محمد أبو الأجفان . ص ٤١ وما بعدها وكذلك الأعلام . للزركلي ج ١ ص ٧٥).

● محنته:

تحدث الشاطبي عن محنته - وكانت بسبب تصديه للبدع وأهلها - في مقدمة كتابه « الاعتصام » ذلك أنه قد تولى توجيه جمهور الناس بالخطابة والإمامة ونحوهما، وأراد أن يسير في ذلك على ما يقتضيه العلم والحق ولكنه اصطدم بما فشا في الناس من سيئ العادات، ومنكر البدع المحدثات، ووجد ذلك كله قد رسخ واستقر، فشب عليه الصغير وشاب عليه الكبير، فوقف حائرا مترددا: هل يساير الناس على ما هم عليه ويستسلم لعاداتهم ويدعهم؟ أم يتمسك بالأدلة وما تقتضيه، وينتصر للسنة وما تمليه؟

ولم يتردد كثيرا فاتبع الحق، وقام بأداء الرسالة، يقول رحمه الله: « إن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة. وإن الناس لن يغفروا عني من الله شيئا، فأخذت في ذلك على حكم التدرج في بعض الأمور. فقامت على القيامة، وتواترت على الملامة، وفوق إلى العتاب سهامه، ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة... » (راجع في كل ذلك: نيل الابتهاج للتنبكتي . ص ٤٦ وما بعدها، وكذلك . فتاوى الإمام الشاطبي . محمد أبو الأجفان . ص ٤١ وما بعدها والأعلام . للزركلي . ج ١ ص ٧٥).

(*) يختلف الباحث هنا مع جمهور الباحثين الأصوليين في ذلك، وقد حاول من خلال البحث أن يثبت أن واضع النظرية هو الإمام أبو حامد الغزالي، وعنه نقل الأصوليون هذه النظرية، بل إن الشاطبي نفسه يعتبر شارح نظرية الإمام الغزالي - كما سوف يتضح من خلال الصفحات القادمة -، فليس شأن الشاطبي مع المقاصد كما أرسطو مع علم المنطق، بل شأن الإمام الشاطبي مع المقاصد ومع الإمام الغزالي شأن ابن رشد مع علم المنطق والفلسفة اليونانية ومع أرسطو، إن صح التعبير!

(١) الموافقات في أصول الشريعة . لأبي إسحاق الشاطبي . ج ٢ ص ٦ ط دار المعرفة . بيروت - لبنان . الثانية . سنة ١٩٧٥ م.

تعريف المصلحة عند الشاطبي :

وقد عرف الشاطبي المصالح الدنيوية بقوله : « وأعنى بالمصالح : ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية، والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق »^(١).

ولتفادي أى التباس فى مفهوم المصلحة نص الشاطبي على أن المصالح الحقيقية هى التى تؤدى إلى إقامة الحياة لا إلى هدمها وإلى ربح الحياة الأخرى والفوز فيها، لذلك أردف قائلا : « المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس، فى جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية، ... فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عباد الله . وهذا المعنى إذا ثبت، لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه : ﴿ وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون: ٧١] فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس »^(٢).

اختلاط المصالح والمفاسد :

وهذا يجرنا إلى مسألة اختلاط المصالح بالمفاسد، بحيث يكون الفعل الواحد مصلحة من جهة ومفسدة من جهة أخرى، وهذا كثير جدا.

ذلك أنه يندر وجود مصلحة خالصة لا تشوبها مفسدة، وكذلك العكس، « فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا. إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهى المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهى المفسدة المفهومة عرفا ... »^(٣).

وقد امتاز تناول الشاطبي لموضوع اختلاط المصالح بالمفاسد - عن غيره من

(١) المرجع السابق ج ٢ . ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ . ص ٣٧ - ٣٩ . (باختصار).

(٣) المرجع السابق ج ٢ . ص ٢٦ .

العلماء - بتدقيق مقاصدى كبير^(١)، يقول: «المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فى حكم الاعتیاد، فهى المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد . . فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة فى شريعة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة فى حكم الاعتیاد فرفعها هو المقصود شرعيا. ولأجله وقع النهى . . . فإن تبعها مصلحة أو لذة، فليست هي المقصود بالنهى عن ذلك الفعل . . .

فالحاصل فى ذلك: أن المصالح المعتبرة شرعا هي خالصة، غير مشوبة بشئ من المفسد، لا قليلا ولا كثيرا . . .»^(٢).

ولما كانت المصالح والمفاسد فى واقع الحياة على هذا القدر الكثيف من التشابك والاختلاط والتعارض، كان لا بد من التشريع، وكان لا بد من أن يدخل الناس تحت سلطان هذا التشريع ويدعنوا له، وهذه هي المصلحة الكلية وعنهما تصدر وبها تتحصل جميع المصالح. وهو ما يتمثل فى الشريعة، ذلك «أن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية فى الجملة، وعلى مصلحة جزئية فى كل مسألة على الخصوص.

أما الجزئية فما يعبر عنه كل دليل فى خاصته.

وأما الكلية فهى أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع فى جميع حركاته وأقواله واعتقاداته فلا يكون كالبهيمة المسيبه تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع»^(٣).

عرض لنظرية المقاصد عند الشاطبى:

خصص الشاطبى القسم الثالث من الأقسام الخمسة لكتابه «الموافقات فى أصول الشريعة» لنظرية المقاصد. وهو - رغم كلامه عن المقاصد فى هذا القسم

(١) شأنه فى ذلك شأن ابن تيمية.

(٢) المرجع السابق. ج ٢. ص ٢٦ - ٢٧ باختصار.

(٣) المرجع السابق. ج ٢. ص ٣٨٦.

بشكل مباشر - لم يكتف بما ذكره في هذا القسم من الموافقات؛ بل كان كثير الاستطراد لذات الموضوع في مختلف كتبه. وقد قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين:

القسم الأول: قصد الشارع.

والقسم الثاني: قصد المكلف.

القسم الأول: قصد الشارع:

وقد قسم الإمام الشاطبي هذا القسم إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة:

وقد قال عن هذا القسم: «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء»^(١) وبني على ذلك الشيخ عبد الله دراز توضيحاً هاماً قال فيه: «أى بالقصد الذى يعتبر فى المرتبة الأولى ويكون ما عداها كالتفسير له وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد فى الدارين»^(٢).

ويفتتح الشاطبي بيانه لهذا القصد الأول لأحكام الشريعة بقوله: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها فى الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: ... ضرورية .. وحاجية ... وتحسينية ...»^(*)^(٣) ثم شرع فى تعريف هذه المراتب الثلاث فقال: فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفى الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين^(٤).

ثم عرّف الحاجي بقوله: «وأما الحاجيات: فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت

(١) الموافقات فى أصول الشريعة للشاطبي ج ٢ . ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ . ص ٥ .

(*) لاحظ كيف بدأ بشرح الجزء الأول من نظرية الإمام الغزالي .

(٣) المرجع السابق ج ٢ . ص ٨ (باختصار) .

(٤) المرجع السابق ج ٢ . ص ٨ .

المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة» (١).

ثم عرف التحسينات بقوله: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق» (٢).

ثم ذكر أن هذه الضروريات والحاجيات والتحسينات يكون الحفظ لها بأمرين:

الأول: «ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الثانى: ما يدرك عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم» (٣)، والضروريات، والحاجيات، والتحسينات لا بد من مراعاتها فى جميع جوانب التشريع: العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.

ففى الضروريات:

«فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا، كتناول المأكولات والمشروبات... والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا بواسطة العادات. والجنايات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مثلت والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة

(١) الموافقات. للشاطبى. ج ٢ ص ٨-٩. (٢) الموافقات للشاطبى. ج ٢ ص ٩.

(٣) المرجع السابق. ج ٢ ص ٨.

الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض. والجنايات: ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمن قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمن للمال» (١).

وفى الحاجيات:

تجرى كذلك فى «العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات: ففى العبادات: كالرخص المخففة. وفى العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال. وفى المعاملات: كالقراض، والمساواة، والسلم. وفى الجنايات: كالحكم باللوث والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمن الصناع» (٢).

وفى التحسينات:

فتجرى فى «العبادات»، كإزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة. والتقرب بالنوافل... وفى العادات: كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والإسراف والإقتار فى المتناولات. وفى المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلاء، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة. وفى الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد» (٣).

وذكر أن المصالح الضرورية الخمس التى اصطالحوا على تسميتها بالكلية الخمس التى هى: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. تعتبر أصول المصالح وأسسها. والمصالح الحاجية إنما هى خادمة ومكملة للضرورية، مثلما أن التحسينية خادمة ومكملة للحاجية. فالكل إذا حائى حول

(١) المرجع السابق. ج ٢ ص ٩-١٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٢ ص ١١ (باختصار - وتصرف).

(٣) المرجع السابق. ج ٢ ص ١١ - ١٢ (باختصار وتصرف).

الضروريات، يقويها ويكملها ويحسنها. وينبنى على هذا الترتيب مبادئ مهمة جدا، فى الأولويات وفى الترجيح بين المصالح عند تعارضها.

فمن ذلك أن كل تكملة فلها - من حيث هى تكملة - شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال^(١).

ثم ذكر أنه - لأجل حفظ الضروريات - لا بد من المحافظة على الحاجيات والتحسينات لأن «فى إبطال الأخف جرأة على ما هو أكد منه، ومدخلا للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للأكّد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه...، فالجترى على الأخف بالإبطال معرض للتجرؤ على ما سواه... فإذا قد يكون فى إبطال الكماليات بإطلاق، إبطال الضروريات بوجه ما...»^(٢).

النوع الثانى: قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام:

وهذا النوع هو أقصر الأنواع الخمسة، حيث لم تزد مسأله على الخمس، ويمكن إرجاعها إلى مسألتين هما - حسب تعبيره -:

«هذه الشريعة المباركة عربية...»^(٣) و«هذه الشريعة المباركة أمية»^(٤) وعلاقة المسألتين بموضوع المقاصد أن الفهم السليم للشريعة ومقاصدها، لا يكون إلا من خلال هاتين المسلمتين، أما الأولى فلأن «القرآن نزل بلسان العرب... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة»^(٥).

ومن هنا نرى أنه لا مكان لفهم مقاصد الشريعة إلا بفهم القرآن، ولا مجال لفهم القرآن إلا بفهم اللغة العربية، وفهم المعهود من أساليب العرب ومن ذلك أن العرب «فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام فى وجه والخاص فى وجه. وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر. وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتكلم بالكلام ينبئ

(١) الموافقات للشاطبي. ج ٢ ص ١٣.

(٢) المرجع السابق. ج ٢. ص ٢١ - ٢٢ باختصار.

(٣) المرجع السابق. ج ٢ ص ٦٤.

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ٦٩.

(٥) المرجع السابق. ج ٤ ص ٣٢٤.

أوله عن آخره. أو آخره عن أوله. وتتكلم بالشئ يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة وتسمي الشئ الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكل ذلك معروف عندها لا ترتاب في شئ منه هي، ولا من تعلق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك، فالقرآن - في معانيه وأساليبه - على هذا الترتيب^(١).

ويكثر الإمام الشاطبي من التأكيد على أهمية والتزام حدود وقواعد اللغة العربية في فهم مقاصد النصوص. لأن «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع»^(٢)، ومن هنا فإن الشريعة «لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فمتوسط في فهم الشريعة...»^(٣) وهكذا، فكلما كان أمكن في اللغة العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكاً سليماً.

«أما كون الشريعة أمية، «فلأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح»^(٤).

النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها:

وفيه تناول الشاطبي مقاصد الشارع في التكليف، وحدود ما قصده مما لم يقصده في تكاليفه للعباد.

وقد وزع أبحاثه على اثنتي عشرة مسألة، تمثل المسألة السابعة نصف حجمها، ويمكن جمع مباحث هذا النوع في موضوعين، هما:

١ - التكليف بما لا يطاق.

٢ - التكليف بما فيه مشقة.

(١) الموافقات للشاطبي . ج ٢ ص ٦٥ - ٦٦ . (٢) المرجع السابق . ج ٤ ص ٣٢٤ .

(٣) المرجع السابق ج ٤ . ص ١١٥ .

(٤) وضع الشيخ عبد الله دراز ذلك بقوله: «أى فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم» هامش ج ٢ . ص ٦٩ .

فأما الأول فممنفى عن الشريعة إجماعاً لذلك لم يطلب من الإنسان عدم الأكل أو الشرب، ولا تحسين ما قبح من جسمه. ولكن المطلوب عدم الجنوح إلى الحرام^(١).

ففيما يخص التكليف الشرعية، إذا أمر الشارع المؤمنين بالتحابب – مثلاً – فإن المقصود ما يؤدي إلى الحب من أسباب سابقة أو مقارنة أو لا حقة، تقويه وترسخه، وليس المقصود بالتكليف حصول الحب ذاته.

وأما مشتبهات الأفعال، فتتمثل خاصة في الصفات الباطنة كالكبر والحسد وحب الدنيا والحلم والشجاعة والجبن:

وقد بحثها في المسألة الثالثة والمسألة الرابعة^(٢).

وفي المسألة الخامسة والسادسة وضح أن التكليف بالشاق أنواع: الأول: مشقة لا تطاق. وهى مانعة من التكليف. الثانى: المشقة الخارجة عن المعتاد. وهى مانعة من التكليف أيضاً. الثالث: المشقة الزائدة على المعتاد. وهى غير مانعة للتكليف وتناول هذا فى المسألة السابعة وقرر «أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكن ليس المقصود عين المشقة ورغم أن معظم التكاليف الشرعية لا تخلو من قدر من نفس المشقة التى فيها، بل يقصد ما فى ذلك من المصالح العائدة للمكلف.

ثم انتقل فى المسألة الثامنة إلى النوع الرابع من المشقة، وهى مشقة مخالفة الهوى وبين أنها مشقة غير معتبرة شرعاً^(٣) ثم يرجع مرة أخرى فى المسألة الحادية عشرة ليفصل القول فى المشقة التى يقصد الشارع رفعها عن المكلفين والتى لا يقصد إلى رفعها^(٤).

وختاماً لمباحث المشقة والتيسير أتى بالمسألة الثانية عشرة، وهى إحدى

(١) الموافقات . ج ٢ ص ١٠٨ - ١٠٩ . (بتصرف).

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٩ - ١١١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ١١٩ - ١٥٣ (بتصرف واختصار).

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ١٥٦ .

نوادره، ومضمونها أن التشريع ينزل في الأصل «على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ بين الطرفين»^(١) بقسط لا ميل فيه...^(٢) وعلى هذا جاءت معظم التكاليف، في اعتدال يناسب عامة المكلفين.

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة:

وهو أطول أنواع القسم الأول، ولعل ما أسهم في إطالة هذا النوع هو الاستطرادات الطويلة الخارجة عن موضع المقاصد، وإن كانت لا تعدم صلة بمباحث هذا النوع.

وقد بدأ هذا النوع بالمسألة الأولى - من عشرين مسألة - ملخصها: أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة، إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»^(٣) وقد علق هنا شيخنا الأستاذ عبد الله دراز موضحاً الفرق بين النوع الرابع الذي نتكلم عنه الآن، وبين النوع الأول من مقاصد الشريعة، الذي هو قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، يقول الشيخ عبد الله دراز: «هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي. ولا تنافي بين القسمين...، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه»^(٤).

ومن أهم ما تكلم فيه الشاطبي في هذا النوع ما ذكره في المسألة الثانية يقول: «المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فأما المقاصد الأصلية، فهي التي لاحظاً فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتمدة في كل ملة... وتنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

فأما كونها عينية: فعلى كل مكلف في نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد

(١) أى طرفاً التخفيف والتشديد. (٢) الموافقات للشاطبي. ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها.

(٣) الموافقات للشاطبي. ج ٢ ص ١٦٨.

(٤) الموافقات. ج ٢ ص ١٦٨ (في الهامش).

الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عرضه في عمارة هذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضیعة اختلاط الأنساب العاصفة بالرحمة على المخلوق من مائه . وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوماً عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي .

وأما كونها كفائية فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً، إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي^(١) .

ويلاحظ أن بعض مسائل هذا النوع ذات تشابه وتقارب مع مباحث القسم الثاني (مقاصد المكلف) وفيها نوع من التمهيد لها .

القسم الثاني : قصد المكلف :

وقد تناوله في اثنتي عشرة مسألة .

أما المسألة الأولى فجاءت بمثابة تمهيد للقواعد التي جاءت بعدها . وقد قرر فيها أمراً بديهيًا في الدين، وهو «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات»^(٢) .

ثم أتى لصلب الموضوع في المسالتين الثانية والثالثة، وهو : «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع...»^(٣) والوجه الآخر لهذه القضية، هو أن «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل . فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل»^(٤) .

وأهم ما تناول الشاطبي - رحمه الله - في هذا القسم موضوعاً : الحيل الشرعية ومدى مشروعيتها، ومسألة : كيف يعرف مقصود الشارع ؟ .

(١) الموافقات للشاطبي . ج ٢ ص ١٧٦ - ١٧٧ باختصار .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٢٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٣١ . (٤) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٣٣ .

وقد تتناول موضوع الحيل في عدة مسائل^(١) فوضّح أن الوجوب والتحريم من أحكام الشرع، وتعريف الحيلة أن يتسبب «المكلف في إسقاط ذلك الواجب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب، حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً. كمن أظله شهر رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلّفه...، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مجهزاً كإشراع الرمح وحفر البئر، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه»^(٢).

وبين - بعد أن حدد مصطلح الحيلة - أن الحيل - بالمصطلح السابق - «غير مشروعة في الجملة. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة»^(٣) ثم يفترض بعد ذلك أن الحيلة لم تحرم حلالاً أو تحل حراماً، ولم تهدم أصلاً شرعياً وحينئذ تكون «غير داخلة في النهي ولا هي باطلة ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام.

«أحدها»: لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

«والثاني»: لا خلاف في جوازه، كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها.

«وأما الثالث»: فهو محل الإشكال والغموض»^(٤).

فهناك من يلحق المسألة من هذا القسم بالقسم الأول، وهناك من يفعل العكس.

وبعد تناوله لموضوع الحيل عرج - في نفس المسألة الثانية عشرة - على موضوع طرق معرفة المقصد الشرعي، وربط الموضوعين ببعضهما بقوله: «للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب - يعني موضوع الحيل - مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟»^(٥).

(١) من المسألة العاشرة حتى الثانية عشرة.

(٢) الموافقات للشاطبي . ج ٢ ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٣٣ . (٤) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٨٧ - ٣٨٨.

(٥) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩١.

وقبل أن يذكر الجهات التي بها يعرف مقصود الشارع، قسم الناس في موقفهم من المقاصد وكيفية تعرفها إلى ثلاثة أصناف:

«(أحدها) أن يقال: إن مقصد الشرع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به. وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مجردا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح... ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس... وهو رأى الظاهرية»^(١).

(الثاني) في الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان:

الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منه، وإنما المقصود أمر آخر وراءه... وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم «الباطنية».

الضرب الثاني: بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق... وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب ولكن مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية. وهو رأى المتعمقين في القياس المتقدمين له على النصوص»^(٢) ولم يسم من هؤلاء أحدا ولا مذهباً. ولعل السبب في عدم تسميته لأحد من هؤلاء أنه كان يتكلم عن القسمة العقلية لموقف الناس من طرق معرفة المقصد بغض النظر عن وجود اتباع لهذه القسمة في الواقع، والسبب الآخر أن تقديم القياس على النص ليس منهجاً معتمداً عند أحد، بل هو يقصد أن البعض قد يقع في ذلك أثناء التطبيقات العملية في فقه الفروع، دون أن يكون ذلك مذهباً الأصولي الذي به يستدل، وعلى أساسه يرجع.

«(الثالث): أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى

(١) الموافقات للشاطبي . ج ٢ ص ٣٩١ - ٣٩٢ . باختصار .

(٢) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٢ - ٣٩٣ . بتصرف واختصار .

بالنص، ولا بالعكس، لتجربى الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذى أمه أكثر العلماء الراسخين» (١).

وبناء على ما سبق حدد الشاطبى الجهات التى يعرف منها مقصود الشارع فى أربع، هي:

١ - مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحي (٢).

٢ - اعتبار علل الأمر والنهى. ٣ - اعتبار المقاصد الأصلية والتابعة.

٤ - سكوت الشارع مع توافر داعى البيان والتشريع (٣).

وهذا تفصيل الشاطبى وشرحه للجهات الأربع السابقة:

الجهة الأولى: «مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع وكذلك النهى...» (٤).

الجهة الثانية: «اعتبار علل الأمر والنهى، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهى من القصد أو عدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه والحدود لمصلحة الازدجار، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة فى أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه. وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا» (٥).

الجهة الثالثة: «أن للشارع فى شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة» (٦).

(١) المرجع السابق. ج ٢ ص ٣٩٣.

(٢) لم يذكر الشاطبى هنا «الاستقراء» ولا يعرف لماذا؟ مع أنه أهم جهات معرفة المقصد الشرعى فى مذهبه. (٣) الموافقات للشاطبى. ج ٢ ص ٣٩٣ - ٤٠٩. بتصرف واختصار.

(٤) المرجع السابق. ج ٢ ص ٣٩٣. (٥) المرجع السابق. ج ٢ ص ٣٩٤.

(٦) المرجع السابق. ج ٢ ص ٣٩٦.

« مثل النكاح، فقد شرع لمقصد أصلي هو التنازل، وقد يتحقق فيه أيضا كثير من المقاصد التابعة، وقد تتحقق هذه المقاصد التابعة أو بعضها دون تحقق المقصد الأصلي، مثل طلب السكن، والإزدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، والاستمتاع بالحلال، وقيام المرأة على الأولاد... إلخ، فجميع هذا مقصود، منه ما نص عليه أو أشير إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص... وذلك أنه ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، وابتدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصود الشارع الأصلي من التنازل. فاستدلنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا»^(١) وعلى ذلك فالنكاح لكل هذه الأسباب أو غيرها سائغ جائز.

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة، كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثا...، وكذلك نكاح المتعة، وكل نكاح على هذا السبيل. وهو أشد في ظهور محافظة الشارع على دوام المواصلة، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك.

وهكذا في العبادات، فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سرا وجهرا، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده، كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم... فإن القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقو للترك ومكسل عن الفعل»^(٢).

(١) المرجع السابق . ج ٢ . ص ٣٩٦ - ٣٩٧ (بتصرف واختصار).

(٢) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣٩٧ - ٣٩٨ . باختصار.

وهناك قاعدة أخرى: «وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبععت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها. ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً، فإنك تجده مطرداً» (١).

وعلى ذلك قسم الشاطبي المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: «ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح» (٢).

القسم الثانى: «ما يقتضى زوالها عينا، فلا إشكال أيضا في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا، فلا يصح التسبب بإطلاق.

الثالث: ما لا يقتضى تأكيدا ولا ربطا ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا، فيصح في العادات دون العبادات. أما عدم صحته في العبادات فظاهر. وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب» (٣).

الجهة الرابعة: «السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له. وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالنوازل التى حدثت بعد رسول الله ﷺ. فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعا بلا إشكال، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

والثانى: أن يسكت عنه وموجبه المقتضى لهم قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان فى ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه

(١) الموافقات للشاطبي . ج ٢ . ص ٢٠٧ . (٢) المرجع السابق ج ٢ . ص ٤٠٧ .

(٣) المرجع السابق . ج ٢ نفس الصفحة .

كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجوداً، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً فى أن الزائد على ما كان هنا لك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع. إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنا لك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه» (١).

والشاطبي هنا ينص على هذه القاعدة قاصداً ضرب البدع، وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسننها، وقد اتكأ على هذه القاعدة وهو يتصدى للبدع والمبتدعة فى كتاب (الاعتصام) وذلك عند رده المطول على شيخه أبى سعيد بن لب، حيث أعاد هناك (٢) ما قاله هنا فى (الموافقات) بنصه تقريباً.

الجهة الخامسة: الاستقراء:

وقد اعتمد عليه اعتماداً كبيراً، ورغم عدم ذكره فى جهات معرفة المقصد إلا أنه ذكره فى مواضع أخرى كثيرة، فمثلاً فى بداية كتابه «الموافقات»، بدأ بعدة مقدمات :

أولها: «أن أصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية. والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعى.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع» (٣).

إذن فالاستقراء دليل شرعى، وهو - بعكس كثير من الأدلة الشرعية - يتجاوز مرحلة إفادة العلم الظنى، إلى مرحلة الإثبات القطعى.

وفى المقدمة الثانية ذكر أن استعمال الأدلة العقلية فى علم أصول الفقه، تستعمل تابعة للأدلة الشرعية، إذ العقل - كما هو عند الأشاعرة - ليس بشارع.

(١) الموافقات للشاطبي . ج ٢ ص ٤٠٩ - ٤١٠ (باختصار).

(٢) الاعتصام . للشاطبي . ج ٢ ص ٣٦٠ وما بعدها. ضبطه وصححه: أحمد عبد الشافى ط. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الثانية سنة ١٤١٥ هـ - سنة ١٩٩٥ م.

(٣) الموافقات . للشاطبي . ج ١ ص ٢٩ .

فالقصد الأول هو الدليل الشرعى، والقطع فى آحاد الأدلة الشرعية أمر فى غاية الندرة، نظراً لأن الدليل يحتمل الظن من ناحية الثبوت أو الدلالة أو منهما معاً.

إذن فالأدلة المعتبرة هنا مستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولذلك أفاد التواتر القطع - من ناحية الثبوت -.

ولهذا اتفقت الأمة - على حد قول الإمام الشاطبى - بل سائر الملل على أن الشريعة جاءت للمحافظة على الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. والعلم بهذا ليس بنص معين، بل بمجموع أدلة لا تنحصر^(١).
«وينبنى على هذه المقدمة معنى آخر، وهو: أن كل أصل شرعى لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به»^(٢).

ثم يقول فى المقدمة الخامسة: «كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى».
والدليل على ذلك - فى رأيه - «استقراء الشريعة»^(٣).

وفى موضع آخر يستدل على أن «التشابه لا يقع فى القواعد الكلية، وإنما يقع فى الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين، أحدهما: الاستقراء. والثانى: أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه»^(٤).
ويستدل كذلك فى موضع آخر على أن «القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ فى أمور جزئية. بدليل: الاستقراء. فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت»^(٥).

(١) الموافقات للشاطبى . ج ١ . ص ٣٥ - ٣٨ (بتصرف - واختصار).

(٢) المرجع السابق . ج ١ ص ٣٩ . (٣) المرجع السابق . ج ١ ص ٤٦ .

(٤) المرجع السابق . ج ٣ ص ٩٦ . (باختصار).

(٥) المرجع السابق . ج ٣ ص ١١٧ .

ويقول فى موضع آخر: «السنة راجعة فى معناها إلى الكتاب . فهى تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وقد دل على ذلك : الاستقراء التام^(١) .

إذن فالاستقراء عند الشاطبى أصل عظيم من أصول الاستدلال . وجهة من أكبر جهات معرفة قصد الشارع، بل إن مقاصد الشرع كلها ما ثبتت إلا باستقراء مجموع أدلة الشرع .

* * *

● ملاحظات على نظرية المقاصد عند الشاطبى :

أولاً : الجوانب الإيجابية :

- ١ - اهتم الشاطبى بجانب إقامة المقاصد الشرعية من الأساس (جانب الإيجاب)، ولم يكتف بدفع الضرر عنها فقط (جانب السلب) . ولا بد هنا من الإشارة إلى أن السبق التاريخى فى ذلك ليس للشاطبى بل لابن تيمية، كما سوف يتضح .
- ٢ - اهتم الشاطبى بتحجيم موضوع ارتباط المقاصد الشرعية بالحدود الجنائية، فجعل ذلك قسماً من أربعة أقسام . والسبق التاريخى فى ذلك أيضاً لابن تيمية، كما سوف يتضح .
- ٣ - اهتم الشاطبى بموضوع اختلاط المصالح والمفاسد، والترجيح بينهما، وقد سبقه فى الاهتمام بهذا أيضاً ابن تيمية، كما سوف يتضح .
- ٤ - أخيراً، وبعد عدة قرون وضع الشاطبى معنى المصطلحات المبهمة فى هذه النظرية، ففسر لنا معنى الضرورى، والحاجى، والتحسينى . وله أسبقية تاريخية فى ذلك دون شك .
- ٥ - من سمات أسلوب الشاطبى فى كتابته فى موضوع المقاصد، كثرة

(١) المرجع السابق . ٤ - ص ١٢ - ١٣ (بتصرف - واختصار) .

التقسيمات . والحقيقة أنه كان موفقاً في معظم هذه التقسيمات . يضاف إلى ذلك نظرته العامة الواسعة لموضوع مقاصد الشريعة .

٦ - من أهم المباحث التي ابتكرها الشاطبي : مبحث المقاصد الأصلية ، والمقاصد التابعة .

٧ - يعتبر الشاطبي كذلك أول من أدخل مقاصد المكلف ضمن مبحث مقاصد التشريع . وبين كيف أن قصد المكلف ينبغي أن يوافق قصد الشارع ، واهتم بموضوع الحيل . وهو أمر سبقه إليه ابن تيمية ، حيث اهتم بموضوع إبطال الحيل اهتماماً شديداً .

٨ - الشاطبي أول من تكلم صراحة عن طرق معرفة المقصد الشرعي . ويعنى الباحث هنا أنه عنون لهذا الموضوع بهذا العنوان ، أما مضمونه الإجابة عن طرق معرفة المقصد الشرعي فموجود في ثنايا كتب أصول الفقه ، وذلك في مباحث القياس ، والعلة ، وطرق معرفة العلة .

٩ - من أهم مميزاته كذلك كثرة الأمثلة ، وإن كان الأمر ينقلب إلى الضد - أحيانا - بكثرة الاستطراد خارج موضوع البحث .

١٠ - الاستقراء كمصدر من مصادر التشريع ، وكجهة من جهات معرفة قصد الشارع ، وتفصيل القول في ذلك ، والتمثيل عليه . كل ذلك ابتكره الإمام الشاطبي عليه رحمة الله .

● ثانياً : جوانب النقد على نظرية المقاصد عند الشاطبي :

١ - النقد الأول لنظرية المقاصد عند الشاطبي - ولا شك - هو ذلك التعنت والإصرار في محاولة كسب قضية خاسرة ، ألا وهي : قطعية نظرية المقاصد ، كما يعرضها .

والحقيقة أن ذلك أمر استوجب منه خطأ أكبر ألا وهو الادعاء بأن علم أصول الفقه - أيضاً - قطعي !!! .

وبالله ، كيف ملأ علماء الأصول ملايين الصفحات ، وألفوا آلاف الكتب وأصلوا مئات المباحث ، في شيء قطعي لا خلاف فيه !! .

وبالله، كيف استطاع الشاطبي أن يزعم هذا الزعم الذي يدحضه نظرة واحدة في أى كتاب من كتب أصول الفقه.

فالخلاف فى علم أصول الفقه أمر مقطوع به، ولا شك فيه، ولا مجال لإنكاره، ومطالبته بطرح المسائل الخلافية خارج هذا العلم، معناه طرح علم أصول الفقه نفسه!

وببالغ الشاطبي فى منح «القداسة»، أو القطعية لنظرية المقاصد - كما يراها هو - بأن يجعل سبب قطعية علم أصول الفقه هو اعتماده على الكليات المقطوع بها فى الشريعة وهى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات^(١)!!!:

والباحث هنا يتساءل كيف استطاع إمامنا الشاطبي تجاهل كمّ الخلاف فى أصول الفقه: فى دلالة الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه. وكذلك فى موضوع نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ القرآن بالسنة والعكس، وهل فى القرآن نسخ أصلاً؟.

وكيف تجاهل الخلاف فى خبر الواحد، وفى حجية قول الصحابي، وكذا التابعى، وفى تعريف المشهور، والمتواتر.

وكيف ألغى الخلاف فى مسألة استحالة حصول الإجماع، أو عدم العلم به، والإجماع السكوتى، أو فى تعريفه، أو فى حجته من الأصل!

وكيف تجاوز خلافاً الأصوليين فى تعريف القياس، وأنواعه، وفى طرق معرفة العلة، وفى حجية القياس أصلاً.

وكذلك الخلاف فى تعريف الشرط والسبب والمانع، والمباح والمكروه والحرام والواجب والفرض.

وكيف لم يلق بالاً إلى اختلاف المذاهب الإسلامية فى الاعتداد بالمصلحة المرسلة، والاستحسان، وعمل أهل المدينة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، وسد الذرائع و... إلخ.

(١) راجع: الموافقات . للشاطبي . ج ١ ص ٢٩ وما بعدها.

كل هذه الاختلافات فى علم قطعى ؟

لقد جانب الإمام الشاطبى الصواب - حين زعم قطعية نظرية المقاصد - نظريته فى المقاصد - .

وقد عانى علم أصول الفقه من مشكلة تاريخية فى موضوع المقاصد، ألا وهى : النقل من الغزالى، دون نقد، أو إضافة، أو حذف، أو حتى توضيح.

وجاء الشاطبى بعد قرون وشرح النظرية - باجتهاده البشرى -، وفعل الشئ الذى كان لا بد أن يفعل من مئآت السنين، ألا وهو : الاجتهاد فى المقاصد، وتحريك ذلك الماء الراكد فى هذه البحيرة التى تزخر بالخيرات.

ولكنه - وللأسف - أحاط اجتهاده هذا بهالة «قدسية» لا مبرر لها، تسببت فى مشكلة أخرى، ألا وهى : الوقوف عند كلامه هو، دون محاولة النقد والتصحيح.

صحيح أنه طالب بنقد كلامه، وطالب بأن يضيف المجتهدون ما يرونه، يقول رحمه الله فى مقدمة كتابه «الموافقات» : وليكن هذا الكتاب عوناً لك فى سلوك الطريق، وشارحاً لمعانى الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتك فى كل تحقق وتصديق، إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسمًا كسائر الرسوم، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ^(١) ثم يقول بعد ذلك : «فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصاً أن يكمل» ^(٢) وهيهات أن يحصل ذلك وقد زعم - رحمه الله - قطعية هذه النظرية!

٢ - جعل الشاطبى مقاصد الشريعة ثلاث درجات : الضروريات، والحاجيات، والتحسينات - وهو فى هذا يسير خلف الغزالى طبعاً - وعرف هذه المصطلحات بعد عدة قرون من التداول دون معنى واضح. ولكن : الخطوط الفاصلة بين هذه الدرجات غير واضحة. خصوصاً وأن لكل درجة لواحق ومكملات. لذلك توجد منطقة كبيرة من الأحكام والتشريعات - حسب هذا

(١) الموافقات . للشاطبى . ج ١ ص ٢٤ . (٢) المرجع السابق . ج ١ ص ٢٦ .

التقسيم - بلا موقع، أو على الأقل يتأرجح موقعها بين درجتين بشكل يجعل المتأمل يشك في دقة هذا التقسيم من الأصل !.

٣ - حصر الإمام الشاطبي الضروريات في : الدين، والنفس، النسل، والعقل، والمال . وهو في هذا مقلد للغزالي - كما هو واضح -، والحقيقة إن حصر ضروريات الحياة في هذه الخمسة أمر فيه كثير من التعنت بلا مبرر . فهناك من أضاف مقصد العرض مثلاً، وهناك من أضاف مقاصد أخرى - كابن تيمية - واستدل علي ذلك بأدلة كثيرة من ضمنها الاستقراء الكلي، الذي يشهره الشاطبي سيفاً في وجه كل من يشكك في هذه النظرية .

٤ - من ضمن الانتقادات الواجب تسجيلها على الشاطبي، كثرة الاستطراد، والحقيقة أنها سمة عامة في كل كتاباته، وهي تشتت للقارئ، وإن كانت لا تخلو من فوائد .

٥ - أصر الشاطبي - حين تكلم عن اختلاط المصالح بالمفاسد - أن يعتبر المصلحة المقصودة شرعاً - رغم اختلاطها بالمفسدة - خالصة . يقول : « فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشئ من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً »^(١) والرد على ذلك يكون بطرح مسألة « التترس »، وهي مشهورة، فكيف تكون مصلحة إقامة الدين وحماية الإسلام مصلحة خالصة لا تشوبها مفسدة، مع اختلاطها بمفسدة قتل المسلمين الأبرياء معصومي الدم !.

لا شك أن الشاطبي هنا كان مبالغاً في تعبيره عن عدم اعتبار المفاسد في حالة غلبة جانب المصالح أو العكس . والله الموفق .

* * *

(١) الموافقات . للشاطبي . ج ٢ ص ٢٧ .

الفصل العاشر

مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى

ت : سنة ٧٩٤ هـ

تكلم الإمام الزركشى (*) - رحمه الله - فى موضوع المقاصد فى مؤلفه الشهير «البحر المحيط»، وقد تناول الموضوع فى كلامه عن مسلك المناسبة، فى مبحث العلة، فى كلامه عن القياس.

يقول - رحمه الله - : «المسلك الخامس فى إثبات العلية (المناسبة).

وهى من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بـ «الإخالة»، وبـ «المصلحة»، وبـ «الاستدلال» وبـ «رعاية المقاصد». ويسمى استخراجها «تخريج المناط»، لأنه إبداء مناط الحكم.

(*) هو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشى . عالم بفقهِ الشافعية والأصول . ولد سنة ٧٤٥ هـ وهو تركى الأصل . مصرى المولد . عنى بالاشتغال بالعلم من صغره، فحفظ الكثير، وأخذ العلم عن كبار علماء مصر فى عصره .

وقد ولد بعد وفاة ابن تيمية بفترة وعاصر الشاطبى، ومات بعده بسنوات قليلة . ولكنه لم يتأثر به نظراً لبعده المسافة .

تولى قضاء الشام، وقد كان كثير المطالعة والتصنيف . وله أقارب يكفونه أمر دنياه . له مؤلفات كثيرة، منها : «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة» . و«لغة العجلان» فى أصول الفقه . و«البحر المحيط» فى أصول الفقه . و«إعلام الساجد بأحكام المساجد» و«الديباج فى توضيح المنهاج» و«المنثور» ويعرف بقواعد الزركشى فى أصول الفقه . و«التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح» . و«ربيع الغزلان» فى الأدب . و«عقود الجمان، ذيل وفيات الأعيان» - وكان خطه ضعيفاً جداً، قلّ من يحسن استخراجها .

وقد مات بمصر، ودفن بالقرافة الصغرى . سنة ٧٩٤ هـ .

(راجع فى كل ذلك : الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر . ج ٤ ص ١٧ - ١٨ ترجمة رقم (٣٥٧٨) وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ج ٦ . ص ٣٣٥ والأعلام للزركلى . ج ٦ . ص ٦٠ - ٦١) .

وهي عمدة كتاب القياس وغمرته، ومحل غموضه ووضوحه،^(١)، وبعد ذلك يقول: ١ ثم النظر في (المناسب) في مواضع:

● الموضع الأول: أقسام المناسب من حيث اليقين والظن:

أنه قد يحصل المقصود به من شرع الحكم^(٢):

- ١ - يقينا، كمصلحة البيع للحل. ٢ - أو ظنا، كالقصاص لحفظ النفس.
- ٣ - وقد يحتملها على السواء، كحد الخمر لحفظ العقل، لأن الميل والإقدام مساو للإحجام.

٤ - وقد يكون نفى الحصول أوضح، كنكاح الأيسة لتحصيل التناسل. ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام. وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث والرابع... والأصح خلافه، لأن انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقدر في صحة التعليل...^(٣).

● الموضع الثاني: أقسام المناسب من حيث الحقيقة والإقناع:

أنه ينقسم إلى حقيقى وإقناعى، والحقيقى ينقسم إلى ما هو واقع فى محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

الأول - الضرورى: وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التى لم تختلف فيها الشرائع، بل هى مطبقة على حفظها، وهى خمسة:

أحدها: حفظ النفس: بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهاجر الخلق واختل نظام المصالح.

ثانيها: حفظ المال: بأمرين: (أحدهما) إيجاب الضمان على المتعدى فيه فإن المال قوام العيش. و(ثانيهما) بالقطع بالسرقة.

(١) البحر المحيط فى أصول الفقه. لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشى. ج ٥ ص ٢٠٦. قام بتحريه د. عبد الستار أبو غدة وراجعته الشيخ عبد القادر عبد الله العانى. طبعة دار الصفوة - الغردقة - ج. م. ع. الطبعة الثانية. سنة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

(٢) من الواضح أن هذا المبحث مأخوذ عن سيف الدين الآمدى.

(٣) البحر المحيط لنزركشى. ج ٥ ص ٢٠٨. باختصار.

ثالثها : حفظ النسل : بتحريم الزنا، وإيجاب العقوبة عليه، فإن الأسباب داعية، إلى التناصر والتعاقد والتعاون الذى لا يتأتى العيش إلا به عادة .

رابعها : حفظ الدين : بشرعية القتل والقتال فالقتل للردة وغيرها من موجبات القتل، لأجل مصلحة الدين، والقتال فى جهاد أهل الحرب .

خامسها : حفظ العقل : بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله مؤد إلى مفسدة عظيمة .

هذا ما أطبق عليه الأصوليون . وهو لا يخلو من نزاع، فدعواهم اتفاق الشرائع على ذلك ممنوع :

أما من حيث الجملة، فلأنه مبنى على أنه ما خلا شرع عن استصلاح، ...
وأما من حيث التفصيل : فإن ما ذكره من القصاص فيرده أن القصاص إنما علم وجوبه فى شريعة موسى عليه السلام، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]، وذلك لا يوافق قولهم : يلزم من عدم مشروعية القصاص بطلان العالم .

فأما ما ذكره فى الخمر فليس كذلك، فإنها كانت مباحة فى صدر الإسلام، ثم حرمت بعد غزوة أحد، وقيل : بل كان المباح شرب القليل الذى لا يسكر ...، فإن ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له . انتهى .

وقد زاد بعض المتأخرين (سادساً)، وهو : حفظ العرض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدى بالضرورى أولى أن يكون ضروريا . وقد شرع فى الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على عرضه ...

ويلحق بهذا القسم مشكل الضرورى، كحد قليل المسكر ووجوب الحد فيه، وتحريم البدعة والمبالغة فى عقوبة المبتدع الداعى إليها، وفى حفظ النسب بتحريم النظر والمس، والتعزير على ذلك .

الثانى - الحاجى: وهو ما يقع فى محل الحاجة، لا الضرورة، كالإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضمن مالکها ببذلها عارية. وكذلك المساقاة، لاشتغال بعض الملاك عن تعهد أشجاره، وكذلك القراض...، ومنه: نصب الولی للصغير^(١)، لأنه أكمل نظرا من المرأة، لکمال عقله،...، ثم قد يكون من هذا ما هو ضرورى، كالإجارة لتربية الطفل. وتكميلا كخيار البيع، ورعاية الكفاءة، ومهر المثل فى تزويج الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النکاح.

الثالث - التحسينى: وهو قسمان:

ومنه ما هو غير معارض للقواعد (*)، كتحریم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها، حثا على مكارم الأخلاق...

(ومنه) : إزالة النجاسة، فإنها مستقدرة فى الجبلات، واجتنابها أهم فى المكارم والمروءات، ولذا يحرم التضمخ بها على الصحيح من غير حاجة. (ومنه) : إيجاب الوضوء ...

(ومنه) : سلب العبد أهلية الشهادة، لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم...، وأما سلب ولايته فهو فى محل الحاجة، إذ ولاية الأطفال تستدعى استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرق بخدمة سيده. ومنه ما هو معارض - أى للقواعد، فهو هنا فى القسم الثانى - كالكتابة،... وذلك لامتناع معاملة السيد عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على سبيل المعاوضة.

وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا، وقد يتعلق بالآخرة كتزكية النفس

(١) هكذا وجدت فى البحر المحیط، ولعل المقصود نصب الولی للصغيرة...، ويكون خطأ مطبعيا.
(*) هذا التقسيم مأخوذ من إمام الحرمين الجوينى (راجع الفصل الثانى . من الباب الأول).

ورياضتها، وتهذيب الأخلاق المؤدية إلى امتثال الأمر واجتناب النهي . وقد يتعلق بالدارين، كإيجاب الكفارات، إذ يحصل بها الزجر عن تعاطي الأفعال الموجبة لها، وتحصيل تلافى الذنب الكبير .

وفائدة مراعاة هذا الترتيب، أنه إذا تعارض مصلحتان، وجب إعمال الضرورة المهمة وإلغاء التتمة .

وأما الإقناعي : فهو الذى يظهر منه فى بادئ الأمر أنه مناسب، لكن إذا بحثت عنه حق البحث ظهر بخلافه، مثل منع بيع الكلب قياساً على الخمر والميتة .

الموضوع الثالث : تقسيم المناسبة من حيث الاعتبار الشرعى وعدمه :

المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها بالملائمة والتأثير وعدمها، إلى ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما .

القسم الأول : ما علم اعتبار الشرع له :

والمراد بالعلم الرجحان، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه، لا التنصيص عليه، ولا الإيماء إليه، وإلا لم تكن العلية مستفادة من المناسبة، وهو المراد بقولهم : شهد له أصل معين ...

القسم الثانى : ما علم إلغاء الشرع له :

كما نقل عن بعضهم إيجاب الصوم ابتداءً فى كفارة ملك واقع فى رمضان لأن القصد منها الانزجار، وهو لا ينزجر بالعتق، فهذا وإن كان قياساً لكن الشرع ألغاه، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، والقول به مخالف للنص، فيكون باطلاً ..

القسم الثالث : ألا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه :

وهو الذى لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى

بـ «المصالح المرسلة» ... والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، بل جميع المذاهب^(١).

انتهى كلام إمامنا الزركشى، وهناك ملاحظات :

أولاً : عرض الإمام الزركشى نظرية المقاصد عرضاً تقليدياً جداً، والسبب فى ذلك واضح، فقد عاش - رحمه الله - فى فترة زمنية متأخرة، وبالتالي كانت هذه النظرية قد استقرت إلى حد كبير، وتناقلها قبله عشرات المؤلفين المشهورين والمغمورين، بدءاً من الغزالى حتى وصلت إليه النظرية على هذه الصورة، فعرضها كما وصلت إليه .

ثانياً : وقع الإمام الزركشى - رحمه الله - فى خطأ، ألا وهو، أنه نقل هذه النظرية من الإمام الغزالى معتمداً على كتابه « شفاء الغليل »، وقد تجسد فى هذا الكتاب الطور الأول المبكر من أطوار نظرية المقاصد عند الغزالى، وبالتالي كان فيها بعض القصور، وانعكس ذلك على كلام الزركشى، ولو أنه عاد إلى ما كتب الغزالى فى « المستصفى » لعرض الفكرة بطريقه أفضل .

ثالثاً : نظراً لنقله عن « شفاء الغليل » - وقد اعتبر الغزالى فيه مقاصد الشرعية أربعة وأغفل حفظ الدين - جعل الزركشى حفظ الدين فى الترتيب الرابع بين المقاصد الخمسة، والسبب أن الغزالى لم يذكر هذا المقصد ضمن المقاصد فى « شفاء الغليل »، ولكن الزركشى يحفظ النظرية ذات المقاصد الخمسة المشتملة على حفظ الدين، كما ذكرها عشرات الأصوليين من قبله، لذلك حين لم يجد حفظ الدين عند الغزالى، اجتهد ووضعه فى الدرجة الرابعة ولا شك أن الصواب قد جانبه فى ذلك .

رابعاً : انتقد الزركشى نظرية المقاصد عند الأصوليين فى موضعين :

الأول : فى مسألة اعتبار هذه الضرورات الخمسة عامة فى جميع الشرائع

(١) البحر المحيط فى أصول الفقه . للزركشى . ج ٥ . ص ٢٠٨ - ٢١٥ . (باختصار وتصرف) .

فهو يرى أن ذلك غير صحيح، لأنه يبنى على أنه ما خلا شرع عن استصلاح، واستدل بموضوع القصاص، وعدم تحريم الخمر في صدر الإسلام.

الثاني: ذكر حفظ العرض كضرورة سادسة من ضرورات الحياة التي يهدف الشرع لحفظها. وانتقاداته لها وجهان:

الوجه الأول: وجه له وجهته: وهو مجرد نقد النظرية، ذلك أنه لا نكاد نجد أحدا انتقدها!!.

الوجه الآخر: وجه عليه تحفظ: وهو جوهر النقد، كما سوف نوضح:

أولاً: بالنسبة لاعتبار هذه الضرورات عامة في كل الشرائع، إمامنا الزركشى هنا يهدم أصلاً عظيماً، ألا وهو أن هذه الأشياء - التي هي أمهات الفضائل والخبائث - تعتبر أمراً متفقاً عليه بين جميع الأديان، ومصدر هذه الأديان - جل وعلا - لا بد وأن يراعيها في أي شرع، وهذا أمر منطقي، وعكس هذا الكلام يحتاج إلى إثبات، وقد حاول الزركشى إثباته بدليلين:

الأول: إيجاب القصاص في شرع موسى، واستدل بقوله تعالى في سورة المائدة ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] والمقصود هنا أن بداية شرع القصاص كانت في شريعة موسى، وقبل ذلك لم يكن هناك قصاص مشروع.

والرد على ذلك: إن ذكر القصاص في شرع موسى لا يستلزم عدم وجوبه قبله، فالمذكور في الآية أن القصاص فرض عليهم، ولم تنف الآية أن ذلك كان مفروضاً في شرائع أخرى قبل ذلك، وبالتالي لا مجال للاستدلال بالآية.

الثاني: الخمر وحكمها في بداية الإسلام، وهو موضوع شائك. فالإمام الزركشى يرى أن الخمر كانت حلالاً في صدر الإسلام، وحرّمها الله في السنة الثالثة من الهجرة بعد غزوة أحد. وهذا غير صحيح.

الخمر - في الإسلام - حكمها الحرمة، من اليوم الأول لهذه الرسالة غاية ما في الأمر، أن الله سبحانه - رحمة منه - تدرج في إظهار هذا الحكم، بمعنى أن

الشارع سكنت عن الخوض فى الموضوع، وحين خاض فيه لم يقل: «الخمير حلال» ثم بعد ذلك بفترة نزل تشريع آخر يقول: «الخمير حرام». هذا لم يحدث!

لقد تناول القرآن الخمير فى آيات أربعة، الآية الأولى - وهى مكية - قول المولى سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ٦٧] عن ابن عباس، أنه سئل عن قوله ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ قال: السِّكْرُ ما حُرِّمَ من ثمرتها والرزق الحسن ما حِلٌّ...، فنسختها هذه الآية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠]... ثم قال ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ فهو الحلال من الخل والزبيب والنبيد وأشباه ذلك، فأقره الله، وجعله حلالاً للمسلمين^(١). ودعوى النسخ هنا مردودة، ذلك أن النسخ بمعناه الاصطلاحي الذى استقر عليه العلماء «رفع الشارع الحكيم حكماً شرعياً بدليل شرعى متراخ عنه»^(٢)، لا يمكن تطبيقه على هذه الآية، لأن النسخ لا يكون إلا فى الأوامر والنواهي، سواء كانت صريحة فى الطلب أو كانت بلفظ الخبر الذى بمعنى الأمر أو النهي، على أن يكون ذلك غير متعلق بالاعتقادات التى ترجع إلى ذات الله تعالى وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر، أو الآداب الخلقية، أو أصول العبادات والمعاملات، لأن الشرائع كلها لا تخلو عن هذه الأصول...، كما لا يدخل النسخ الخبر الصريح الذى ليس بمعنى الطلب كالوعد والوعيد^(٣) والآية موضوع النزاع ذات أسلوب خبرى ليس فيه أمر ولا نهى، بمعنى أنه ليس فيها ما يفيد أن الخمير حلال بل هى وصف مجرد لتعامل الناس مع محاصيل النخل والعنب، فذكر أنه يتخذ منها السكر، والرزق الحسن، وأشار إلى السكر -

(١) فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية فى علم التفسير. للإمام محمد بن على الشوكاني ت. سنة ١٢٥٠ هـ. ج ٣. ص ١٨٠ (باختصار) حققه وخرج أحاديثه الدكتور عبد الرحمن عميرة. طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة. ج. م. ع. الطبعة الأولى سنة ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م.

(٢) علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه. د. عدنان زرزور ص ١٩٤. ط المكتب الإسلامى. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

(٣) مباحث فى علوم القرآن. مناع القطان. ص ١٩٨. منشورات العصر الحديث. سنة ١٣٩١ هـ. ١٩٧١ م.

الذى هو الخمر - إشارة ضمنية تفيد التحريم، فهناك السكر، وهناك الرزق الحسن، وبمفهوم المخالفة، يكون السكر رزقا غير حسن: «وهكذا نرى أن ما روى عن ابن عباس ليس فيه تصريح بالنسخ، وإذا كان قد فسر السكر بالخمر، فإن النسخ ليس نتيجة محتومة لهذا التفسير، بعد أن بينا احتمال التوبيخ لهم والإنكار عليهم، بذكر السكر مع الرزق الحسن» (١).

نأتى للآية الثانية وهى قول الحق جل وعلا فى سورة البقرة ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] قال أبو جعفر: يعنى بذلك جل ثناؤه: يسألك أصحابك يا محمد عن الخمر وشربها والخمر كل شراب خمر العقل فستره وغطى عليه

..... وأما قوله: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾، فإنه يعنى بذلك جل ثناؤه: قل يا محمد لهم: ﴿فِيهِمَا﴾ يعنى فى الخمر والميسر ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾، فالإثم الكبير الذى فيهما، ما ذكر عن السدى فيما حدثنى به موسى بن هارون قال، حدثنا عمرو بن حماد قال، حدثنا أسباط عن السدى: أما قوله: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ فإثم الخمر أن الرجل يشرب فيسكر فيؤذى الناس. وإثم الميسر أن يقامر الرجل فيمنع الحق ويظلم» (٢)، وفى تفسير آخر «إثم الخمر أى: إثم تعاطيها ينشأ من فساد عقل مستعملها، فيصدر عنه ما يصدر عن فاسد العقل من المخاصمة والمشاتمة، وقول الفحش والزور، وتعطيل الصلوات، وسائر ما يجب عليه... وأما منافع الخمر، فربح التجارة فيها، وقيل: ما يصدر عنها من الطرب والنشاط وقوة القلب وثبات الجنان، وإصلاح المعدة... إلخ» (٣).

من كل ما سبق نرى أن هذه الآية الكريمة أيضا ليس فيها ما يجعل الخمر

(١) النسخ فى القرآن الكريم. د. مصطفى زيد. ج ١. ص ٤٥٤ فقرة رقم (٦٢٢) ط. دار الفكر العربى. الأولى. سنة ١٩٦٣ م. سنة ١٣٨٣ هـ.

(٢) جامع البيان عن تأويل آى القرآن. لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى. ج ٤ ص ٣٢٠ - ٣٢٥ باختصار. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر. راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. طبعة دار المعارف بمصر. بدون تاريخ.

(٣) فتح القدير. للشوكانى. ج ١ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ باختصار.

« حلالاً »، بل هي مجرد توصيف لحقيقة الخمر، ففيها منافع، وفيها مضار، ومضارها أكثر من منافعها، لذلك امتنع كثير من الصحابة عنها بعد نزول هذه الآية، نظراً لعلمهم أن سلوك الشرع تحريم ما زاد ضرره على نفعه.

الآية الثالثة، قوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]. يروى في سبب نزولها « عن علي بن أبي طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا وسقانا من الخمر فأخذت الخمر منا، وحضرت الصلاة فقدموني فقرأت ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ١، ٢] ونحن نعيد ما تعبدون. قال: فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح»^(١).

وخلاصة الكلام في هذه الآية أنها تفيد حرمة الصلاة على السكران حتى يفيق من سكره تماماً. وهذا الحكم غير منسوخ! فمن سكر مختاراً، أو مكرهاً، بخمر أو بنج أو غيره، لم تجز له الصلاة حتى يفيق.

أما الآية الرابعة والأخيرة: فهي قول الله سبحانه وتعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١] «وفي هذه الآية دليل على تحريم الخمر لما تضمنه الأمر بالاجتناب من الوجوب وتحريم الصد، ولما تقرر في الشريعة من تحريم قربان الرجس فضلاً عن جعله شرباً يشرب»^(٢) من كل ما سبق نرى أن الإمام الزركشي - رحمه الله -

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٥ . ص ٢٠٠ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب الثالثة سنة ١٩٨٧ م.
(٢) فتح القدير. للشوكاني . ج ٢ . ص ٧٨.

لم يوفق فى المثال الذى ساقه لأن الخمر لم تكن حلالا فى صدر الإسلام، غاية ما فى الأمر أن الشارع تدرج فى إظهار حكمها رحمة بالناس. وبالتالي لا يصح الاحتجاج بذلك وكأن الخمر كانت حلالا ولا مفسدة فيها، ثم بعد ذلك حرمت!.

ثانيا : موضوع ذكر (حفظ العرض) كمقصد سادس من مقاصد الشريعة .
الميزة فى ذلك تقرير مبدأ عدم الحصر فى مقاصد الشريعة، وهذا أمر مهم، إذ لو أجمع الفقهاء على حصر المقاصد الشرعية فى المقاصد الخمسة المعروفة – كما يدعى سيف الدين الآمدى – لسيل سيف الإجماع فى وجه كل من يرى عدم حصرها فى هذه الخمس المعروفة .

ولكن أليس من حقنا أن نتساءل عن سر إضافة مقصد العرض للمقاصد الشرعية؟ . يبدو – والله أعلم – أن السبب فى ذلك ليس التعمق فى أسرار الشرع وحكمه، بل – للأسف – تمت معالجة الموضوع بطريقه هى أقرب إلى عدم التدقيق منها إلى التدقيق، وبنفس المعطيات التى ربطت الحدود بالمقاصد أضاف البعض هذا المقصد السادس نظرا لوجود حد للقذف! .

خامسا : ليس للإمام الزركشى اجتهاد فى موضوع المقاصد، بل هو يعرض الموضوع ذلك العرض التقليدى – كما وضحنا – دون إضافة تكاد تذكر من اجتهاده، ولذلك نراه يقول حين جاء يشرح معنى المصالح (الحاجية)، يقول فى تعريف (الحاجى) : « ما يقع فى محل الحاجة لا الضرورة »!!! وهذا فى الواقع ليس بتعريف يحدد معنى هذا المصطلح المهم والشائك، لذلك يذكرنا كلامه هنا بقول الشاعر:

وبات يقدح طول الليل فكرته وفسر الماء بعد الجهد بالماء!

نحن نعلم أن الحاجى هو ما لا يقع فى محل الضرورة، والضرورى، لا يكون حاجيًّا، والتحسينى هو غير الضرورى وغير الحاجى، ولكن ما هو الشئ الضرورى، وما هو الشئ الحاجى، وما هو التحسينى؟ . هذا هو السؤال، نريد تعريفا واضحا، أو نريد – بلغة الأصوليين – حدا جامعا مانعا .

والحق أن تعريف الضرورى - عند الجمهور - واضح، فهم يقصدون بالضروريات: الضروريات الخمس التى يذكرونها. والتحسينى أيضاً له تعريف: وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالكماليات، وإن كان تعريفاً غير واضح، أما الحاجى فهو مبهم كل الإبهام!!.

سادساً: نظراً لنقله من «شفاء الغليل»، فقد سار على نهج الغزالى فى تقسيم المقاصد إلى دنيوى وأخروى، ولكنه صاغ العبارة بشكل أكثر إلغازاً من الغزالى، يقول: «وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا»، ثم أضاف عبارة أخرى ألغت العبارة الأولى: «وقد يتعلق بالآخرة كتزكية النفس، ورياضتها...»، ثم أضاف عبارة ثالثة ألغت العبارتين السابقتين: «وقد يتعلق بالدارين، كإيجاب الكفارات...».

سابعاً: نقل الإمام الزركشى بعض كلامه من غير الغزالى، حيث نقل ما يتعلق بتقسيم المناسب من حيث اليقين والظن من الإمام سيف الدين الآمدى. ونقل كذلك موضوع التحسينات من إمام الحرمين الجوينى، حيث جعل التحسينى منه ما يعارض القواعد، ومنه ما لا يعارض القواعد، وهذا كلام الإمام الجوينى، كما سبق التوضيح.

* * *

الباب الثانى

مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

- موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين
- أسس المقاصد عند ابن تيمية
- ما هى مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؟
- طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

الفصل الأول

موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين

يرى جمهور الأصوليين أن للشرع مقاصد وغايات، تتلخص في حفظ ضروريات الحياة الإنسانية، وحاجياتها، وكذلك تحسيناتها.

وضرورات الحياة – في رأى الجمهور – هى الدين والنفس والنسل، والعقل والمال، كما سبق أن وضعنا.

● إذن هناك تقسيمان :

التقسيم الأول: تقسيم مفردات الحياة ومقاصد الشرع إلى الضرورى، والحاجي، والتحسيني.

والتقسيم الثانى: تقسيم الضرورى أو الضروريات إلى: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

وجمهور الأصوليين يتكلم عن المقاصد الخمسة أو الضروريات الخمسة على أساس أن الاعتداء على أى منها قد أوجب الشارع له حدا «جنائياً» تستوفيه الدولة بما لها من سلطان.

فحفظ الدين ضرورة – عندهم – لأن الشارع شرع له حد الردة، والجهاد في سبيل الله.

وحفظ النفس ضرورة لأن الشارع شرع القصاص وحد الحرابة.

وحفظ العقل ضرورة لأن الشارع شرع الجلد فى الخمر.

وحفظ النسل ضرورة لأن الشارع شرع لحفظه حد الزنى.

وحفظ المال ضرورة لأن الشارع شرع قطع يد السارق، وحد الحرابة.

بل إن من أضاف مقصداً سادساً أضافه نظراً لوجود حد آخر لم يرتبط

بمقصد، وهو حد القذف، ولذلك قيل: ومن المقاصد حفظ العرض، فأصبحت المقاصد وكأنها الحدود.

وإمامنا الجليل يختلف مع جمهور الأصوليين في نقاط، هي:

أولاً: يرفض حصر ضروريات الحياة ومقاصد الشرع في هذه الخمس.

وهذا واضح تلميحاً من استقرار أعماله، وكذلك قاله تصرّيحاً في عدة مواضع يقول رحمه الله: « وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾ [الكهف: ٢٨] وقال تعالى: ﴿ فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [النجم: ٣٠]، فتجد كثيراً من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن^(١). ولا شك أن من يربط مقاصد الشرع بعقوبة بدنية جنائية - وهم جمهور أهل الأصول - يدخل ضمن من ينقدهم شيخ الإسلام.

ثم يكمل قائلاً: « وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى « سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق » بمبلغهم من العلم، كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة، مثل أصحاب « رسائل إخوان الصفا » وأمثالهم، فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم في غاية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى بكثير، كما بسط في غير هذا الموضع ».

ثم بعد ذلك يعيد شيخ الإسلام الهجوم صراحة على جمهور علماء الأصول وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالي، يقول رحمه الله: « وقوم من الخائضين في « أصول الفقه » وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ج ٣٢ ص ٢٣٣ - ٢٣٤ جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وابنه محمد ط. مطبعة الحكومة. السعودية. الأولى. سنة ١٣٨٦ هـ.

وله نقد آخر؛ كثر وضوحاً على ارتباط المقاصد بالحدود عند الأصوليين، يقول - رحمه الله - بعد أن عرّف «المصالح المرسلّة»: «لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلّة بحفظ النفوس، والأموال، والأعراض، والعقول، والأديان»^(١). وليس كذلك، بل المصالح المرسلّة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين»^(٢) ودفع المضار عند الأصوليين إذا تكلموا في المقاصد الشرعية معناه الحدود، وابن تيمية هنا يلفت النظر إلى جانب آخر يتعلق بالمقاصد، ألا وهو جانب جلب المنافع، وهو جانب مهم جداً ذكره الغزالي في «شفاء الغليل» في الطور الأول من نظريته، ولكنه لم يتابع تطويره لهذه المسألة فيما بعد، بل نسيها تماماً.

بعد ذلك يتابع ابن تيمية نقده لارتباط المقاصد بالحدود بمنتهى الوضوح: «وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات الحكم والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأصول ليحفظ الجسم فقط فقد قصر»^(٣) وهذا ما فعله الغزالي رحمه الله وتبعه فيه جمهور علماء الأصول!

ثالثاً: يتحفظ على تقسيم مفردات الحياة إلى ضروري، وحاجي، وتحسيني: والباحث هنا يقول «يتحفظ» على هذا التقسيم، لأنه لا نص عند ابن تيمية - بعد الاستقراء - يدل على رفضه لهذا التقسيم صراحة، ولكن دليل عدم اعترافه بصحته - في رأي الباحث - أنه لم يسر عليه، ولم يتقيد به، بل ولم يذكره في ثنايا بحوثه الكثيرة في الفقه والأصول، بل كثيراً ما كان يتكلم في ترتيب المصالح وتقديمها على بعضها البعض، ودفع المفسد وتفضيلها

(١) يذكر المقاصد الخمسة على غير ترتيبها المتعارف عليه أيضاً.

(٢) المرجع السابق: ج ١١ ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٣) المرجع السابق: ج ١١، الموضع نفسه.

على بعضها البعض دون أن يتطرق لهذا التقسيم - مع قطعنا وجزمنا بعلمه به - ، كل ذلك يؤكد أنه لا يرى هذا التقسيم دقيقا، والحق معه .

ذلك أن التفريق بين الضروري والحاجي، والحاجي والتحسيني، - في بعض الأحيان - يكون صعبا، كما أن لواحق كل قسم من الأقسام تتأرجح - في كثير من الأحيان أيضا - بين قسمين، فلا يكاد المرء يعرف مكانها، علاوة على ذلك يحتار المرء في موقع كثير من القيم الإنسانية مثل الحرية والمساواة وحقوق الإنسان... إلخ يحتار المرء في موقع هذه القيم في التقسيم السابق، فهل هي من الضروريات أم الحاجيات، أم التحسينيات ؟ .

ولابد هنا من التنبيه على أن شيخ الإسلام - وإن كان لا يعترف بصحة التقسيم المذكور - إلا أنه من أكثر العلماء اهتماما بـ « فقه الأولويات »، وله نظراته الخاصة المستقلة في هذا الموضوع، فلا ينبغي أن يفهم من رفضه لتقسيم الأصوليين السابق أنه لا يرى أن هناك أشياء اعتبرها الشرع أكثر أهمية من أشياء أخرى، بل العكس، شيخ الإسلام من أكثر المهتمين بمثل هذه الترجيحات، ولكنه لا يسير على التقسيم السابق .

ولتوضيح ذلك نسوق المثال :

يقول رحمه الله متكلماً عن الصلاة في أوقات النهي، وهل النهي يشمل كل صلاة، ويرد عموم النهي بوجوه منها: « أن النهي إنما كان لسد الذريعة، وما كان لسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة، وذلك أن الصلاة في نفسها من أفضل الأعمال وأعظم العبادات.....، فليس فيها نفسها مفسدة تقتضي النهي، ولكن وقت الطلوع والغروب الشيطان يقارن الشمس، وحينئذ يسجد لها الكفار، فالمصلّي حينئذ يتشبه بهم في جنس الصلاة . والسجود، وإن لم يكونوا يعبدون معبودهم، ولا يقصدون مقصودهم، ولكن يشبههم في الصورة، فنهي عن الصلاة في هاتين الوقتين سدا للذريعة حتى ينقطع التشبه بالكفار، ولا يتشبه بهم المسلم في شركهم »^(١) .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٣ ص ١٨٦ (باختصار) .

فى المثال السابق يعرض ابن تيمية المسألة على طريقته فى فقه الأولويات، فالقاعدة عنده أن ما منع سدا للذريعة أبيع للمصلحة الراجعة. ولو سار ابن تيمية على تقسيم الأصوليين الثلاثى لاختلفت طريقة العرض، ولاختلف مضمون الكلام، إذ مقتضى تقسيمهم تحريم الصلاة فى أوقات النهى حفظا للدين - الذى هو من الضرورات - ، وبالتالى لا يقضى المصلى الصلاة فى أوقات النهى، لأن المنع منها للحفاظ على ضرورة الدين، إذن مقتضى السير على التقسيم الثلاثى تحريم الصلاة مطلقا - دون استثناء - فى أوقات النهى، ويكون السبب الحفاظ على الدين.

وكذلك نسوق لابن تيمية مثالا آخر يدل على عدم اعترافه بالتقسيم السابق، يقول رحمه الله: « كما نهى عن الخلوة بالأجنبية، والسفر معها، والنظر إليها لما يفضى إليه من الفساد، ونهاها أن تسافر إلا مع زوج، أو ذى محرم....، ثم إن ما نهى عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجعة، كما يباح النظر إلى المخطوبة، والسفر معها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان بن المعطل، فإنه لم ينه عنه، إلا لأنه يفضى إلى المفسدة، فإذا كان للمصلحة الراجعة لم يكن مفضيا إلى المفسدة » (١).

ومن الواضح فى هذا المثال أن شيخ الإسلام لو كان يعترف بالتقسيم الثلاثى للمقاصد، لقال هنا إن ضرورة حفظ العرض أو النسل تعارضت مع ضرورة حفظ النفس، فقدم حفظ النفس على حفظ النسل ويكون هذا من باب تقديم الضرورات على الضرورات، فيدخل الأمر أيضا ضمن التقسيم الثلاثى الذى يرى أن الحياة ضرورات، وحاجيات، وتحسينات، ويرتب الضرورات حسب أهميتها، وتجعل ترتيب النفس أسبق وأهم من النسل، فلو كان شيخ الإسلام مقتنعا بهذا التقسيم لذكر الأمر على هذه الصورة، أو لكان أشار أو لمح إلى ذلك، ولكنه لم يفعل هنا، ولم يفعل فى أى اختيار من اختياراته الفقهية ١.

(١) المرجع السابق ج ٢٣ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

رابعاً : يخالف جمهور الأصوليين فى تفسيره لمفهوم الضرورات الخمس : ذلك أن شيخ الإسلام - وإن كان لا يرى حصر الضرورات فى خمس - يرى أن مفهوم حفظ الدين والنفس والنسل، والعقل، والمال، عند الأصوليين قاصر ومحدود. ومفهومه لهذه الضرورات أوسع بكثير من مفهوم جمهور علماء الأصول. وهذا هو تفصيل الكلام.

١ - مفهوم حفظ الدين عند ابن تيمية :

حين يتكلم جمهور الأصوليين عن حفظ الدين، نجدهم يتحدثون عن حد الردة، وعقوبة المبتدع الداعى لبدعته، وعن شرع الجهاد فى سبيل الله^(١). أما شيخنا ابن تيمية فالأمر عنده مختلف.

أولاً : حفظ الدين هو المقصد الأكبر للرسالات السماوية جميعاً :

بمعنى أن الرسالة السماوية هى أكثر ضرورات الحياة البشرية، وبدون نور الرسالة، أو لنقل بدون « حفظ الدين » لا فائدة من استمرار الحياة ولا معنى لها، يقول ابن تيمية : « والرسالة ضرورية للعباد ولا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شىء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأى صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟. والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق فى قلبه شمس الرسالة ويناله من حياتها وروحها فهو فى ظلمة، وهو من الأموات، قال الله تعالى : ﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ؟ ﴾ [الأنعام: ١٢٢] فهذا وصف المؤمن كان ميتاً فى ظلمة الجهل فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نوراً يمشى به فى الناس. وأما الكافر فميت القلب فى الظلمات. وسمى الله تعالى رسالته روحاً، والروح إذا عدم فقد فقدت الحياة، قال الله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: ٥٢] فذكر هنا الأصلين، وهما : الروح والنور. فالروح الحياة، والنور النور.....

(١) راجع الباب الأول من هذه الرسالة.

وأما الكافر ففي ظلمات الكفر والشرك غير حي، وإن كانت حياته حياة بهيمية، فهو عادم الحياة الروحانية العلوية التي سببها الإيمان، وبها يحصل للعبد السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة، فإن الله سبحانه جعل الرسل وسائط بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، وتكميل ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم وبعثوا جميعاً بالدعوة إلى الله وتعريف الطرق الموصلة إليه، وبيان حالهم بعد الوصول إليه» (١).

ويضيف شيخ الإسلام أيضاً موضعاً أهمية «ضرورة حفظ الدين» قائلاً «وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن آخر ما يقدر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتاً لا ترجى الحياة معه أبداً، أو شقى شقاوة لا سعادة معها أبداً، فلا فلاح إلا باتباع الرسول، فإن الله خص بالفلاح أتباعه المؤمنين وأنصاره.....

... وهذا ما اتفقت عليه الكتب المنزلة من السماء، وبعث به جميع الرسل ولهذا قص الله علينا أخبار الأمم المكذبة للرسل وما صارت إليه عاقبتهم، وأبقى آثارهم وديارهم عبرة لمن بعدهم وموعظة» (٢).

ويوضح شيخ الإسلام ضرورة الرسالة للإنسان حيث إنها سعادته في حياته وبعد مماته، يقول: «والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما يدفعه وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمناً» (٣).

ثم يبين بعد ذلك كيف ينفع «الدين» في التمييز بين الحق، والباطل،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٩٣ - ٩٦ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٩٦ - ٩٧ .

(٣) المرجع السابق ج ١٩ ص ٩٩ .

والخير، والشر، والصواب والخطأ، يقول: «وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان...، وتصديق الله ورسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته.

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة عليهم: أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل أشر حالاً منها، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية، وأسوأ حالاً من الكلب والخنزير والحيوان البهيم.....

..... وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر، والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوءها، والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم السفراء بينه وبين عباده» (١).

ويقول أيضاً رحمه الله: «والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعة، وحركة يدفع بها مضرة، والشرع هو الذي يميز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يمكن آدميين أن يعيشوا بلا شرع يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه» (٢).

ويقول أيضاً في بيان أهمية فهم الرسالة، وأهمية وجود الدين وحفظه لكل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٩٩ - ١٠١ :

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ١١٤ .

البشر، وأهمية حفظ إسلام المسلمين عليهم، يقول رحمه الله: «فبمحمد ﷺ تبين الكفر من الإيمان، والربح من الخسران...، فالنفوس أحوج إلى معرفة ما جاء به واتباعه منها إلى الطعام والشراب، فإن هذا إذا فات حصل الموت في الدنيا، وذلك إذا فات حصل العذاب.

فحق على كل أحد بذل جهده واستطاعته في معرفة ما جاء به وطاعته، إذ هذا طريق النجاة من العذاب الأليم، والسعادة في دار النعيم. والطريق إلى ذلك الرواية والنقل، إذ لا يكفي من ذلك مجرد العقل، بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل، لا يهتدى إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة. فلهذا كان تبليغ الدين من أعظم فرائض الإسلام، وكان معرفة ما أمر الله به ورسوله واجباً على جميع الأنام»^(١).

من كل ما سبق نرى نظرة ابن تيمية لمقصد «حفظ الدين» وأنه المقصد الأكبر للشريعة الإسلامية، وقد يعترض معترض بأن كل الفقهاء والأصوليين يوافقون ابن تيمية في أهمية الدين، وأن الإنسبان دون نور الرسالة في ظلام وضلال، ولكن الفرق بين شيخ الإسلام، وبين بقية علماء الأصول – وإن وافقوه – أنهم لم يذكروا هذا الكلام في إطار نظرية مقاصد الشريعة، بل ذكروه عفواً في تناولهم لموضوعات أخرى، وحين تكلموا في مقصد «حفظ الدين» تكلموا في «حد الردة»! لذلك فالفرق شاسع بين الفكرين، فكم من يرى السيف دليلاً على أهمية حفظ الدين، ومن يرى حفظ الدين أساساً للحياة كلها.

ثانياً: تصحيح العقيدة من أجل «حفظ الدين» :

لقد خاض شيخ الإسلام معارك عديدة في حياته العلمية، وقد كان أكبرها معركته من أجل تنقية العقيدة الإسلامية من الشوائب، وانحرافات المذاهب، والمؤامرات والمكايد، فمعركة العقيدة بالنسبة لشيخنا – لظروف تاريخية – كانت معركة الساعة، ونظراً لأهمية مقصد «حفظ الدين» عنده كانت معركة العقيدة هي «معركة حياته» دون مبالغة.

(١) المرجع السابق: ج ١ ص ٥ - ٦ .

وهو حين يتكلم عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، وعن المذاهب المنحرفة، يعتبر هذا كلاماً فى صميم مقصد « حفظ الدين » وبناءً على ذلك يعتبر كل ما كتبه فى العقيدة فى مجموع فتاواه، وكتابه « درء تعارض العقل والنقل » و« منهاج السنة النبوية » ... إلخ كل هذا يعتبر كلاماً فى موضوع « حفظ الدين » أو على الأقل الهدف منه « حفظ الدين » .

لذلك نرى إيمان ابن تيمية الشديد « بأن الرسول عليه الصلاة والسلام بين الأصول الموصلة إلى الحق أحسن بيان، وبين الآيات الدالة على الخالق سبحانه، وأسمائه الحسنى، وصفاته العليا، ووجدانيته، على أحسن وجه »^(١). لأن ذلك من صميم « حفظ الدين » الذى هو مقصد الشرائع الأكبر، فيستحيل أن لا تبين الشرائع السماوية الإلهية تفاصيل عقيدة المؤمنين، لأن بها يكون « حفظ الدين »، وهو أكبر المقاصد .

واهتمام ابن تيمية بمواضيع العقيدة ليس بغريب، لأن مقصد « حفظ الدين » - فى عصره - كان عرضة للهجمات من أعداء الإسلام فى داخل الدولة الإسلامية وخارجها، لذلك كانت معركة العقيدة عنده هى معركة المعارك، وموضوع العقيدة عنده كان موضوع المواضيع، فهو يتطرق للكلام فى العقيدة فى أى مناسبة ممكنة وغير ممكنة! حتى إنه ليتكلف الدخول فى موضوع العقيدة من حيث لا يتوقع القارئ، فمثلاً، يتحدث - رحمه الله - عن تفسير قوله تعالى ﴿إِنْ شَأْنُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ٣] فيقول: « وهذا جزء من شئنا بعض ما جاء به الرسول ﷺ ورده لأجل هواه ... كمن شئنا آيات الصفات، وأحاديث الصفات، وتأولها على غير مراد الله ورسوله منها، أو حملها على ما يوافق مذهبه ومذهب طائفته، أو تمنى أن لا تكون آيات الصفات أنزلت، ولا أحاديث الصفات قالها رسول الله ﷺ .

ومن أقوى علامات شنائه لها، وكراهته لها، أنه إذا سمعها حين يستدل بها أهل السنة على ما دلت عليه من الحق اشمأز من ذلك، وحاد ونفر عن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٤٣٩ .

ذلك، لما فى قلبه من البغض لها، والنفرة عنها، فأى شأنى للرسول أعظم من هذا» (١).

ثالثا : ارتباط النظام السياسى بمقصد « حفظ الدين » :

فالهدف الأكبر من وجود الدولة الإسلامية بكل ما لها من سلطات، والهدف الأكبر من إعطاء القائمين على هذه الدولة والمسؤولين فيها صلاحيات ونفوذاً، هو أن تحافظ هذه الدولة على « دين » الناس، وتدافع عنه، وتنشره، وتدعو إليه .

يقول رحمه الله فى رسالة « الحسبة » الشهيرة: « قاعدة فى الحسبة » أصل ذلك أن تعلم أن جميع الولايات فى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هى العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥] ، وقال: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦] وقد أخبر عن جميع المرسلين أن كلا منهم يقول لقومه: ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [الأعراف: ٥٩] وعبادته تكون بطاعته، وطاعة رسوله...

وهذا الذى يقاتل عليه الخلق، كما قال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩] ، وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدنى بالطبع. فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهى عن تلك المفساد، فجميع بنى آدم لابد لهم من طاعة آمرٍ وناهٍ.....

(١) المرجع السابق : ج ١٥ ص ٥٢٦ - ٥٢٧ .

أم «للداخلية»، أو حتى «محتسبا» محدود المسؤولية، عليه جزء من هذه المهمة، يؤديها حسب طاقته، وفي النهاية يبقى الهدف الأكبر نصب أعين الجميع، وهو سيطرة النموذج الحضارى الإسلامى على أمور الحياة، فتكون لقوانينه المرجعية العليا.

وإذا فهمنا ذلك يسهل علينا تفسير الكثير من المواقف العلمية المتشددة لابن تيمية فى بعض المواضيع الحساسة، مثل حقوق الأقليات غير المسلمة فى المجتمع الإسلامى. وهذا يقودنا إلى :

رابعاً : مفهوم أهل الذمة فى الدولة الإسلامية :

نظرة شيخ الإسلام لوضع أهل الذمة فى الدولة الإسلامية متشددة إلى حد بعيداً جداً، ونقد شيخ الإسلام فى هذا الموضوع بالذات سيكون ببعض القسوة نظراً لقسوته الشديدة أيضاً على أهل الذمة . ولكن لا ننسى أنه من الظلم أن نحاسب علماءنا السابقين بمقاييس عصرنا الحاضر، كما أنه من الظلم أن يأتى من بعدنا ويحاسبونا متجاهلين مقاييس ومعطيات عصرنا . لذلك نقول بادئ ذى بدء، إن إمامنا معذور فى نظره المتشددة تلك، لأن عصره كان عصر اشتباك شديد بين الديانات، وقد عاش - رحمه الله - فى الشام ومصر حيث ثورة الصراع، وحيث ساحة القتال، على جميع المستويات العسكرية والفكرية، وهو - رحمه الله - قد أدى دوره الفكرى بمنتهى الكفاءة - كعاداته - ولكن بعقلية «الصراع»، أو لنقل بروح «المحارب» ولا شك أن روح المحارب تلك لم تمكنه للوصول إلى الفكر السليم فى هذا الموضوع الحساس .

والباحث هنا يحاول تلخيص وجهة نظره - المتشددة - فى الموضوع فى عدة نقاط :

١ - لماذا بقاء أهل الذمة فى ديار الإسلام ؟ :

والباعث لطرح هذا السؤال هو أن إمامنا يغلق عليهم جميع سبل الحياة، فلا سماح ببناء كنائس جديدة، بل من الممكن هدم الكنائس القديمة، بل ربما يجب هدمها - على خلاف - .

ولا قصاص على قاتل الذمى عمداً، ودية قتل الذمى خطأ نصف أو ثلث

وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي يعيئه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين: كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة: ٧١] .

وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذووا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (١) [التغابن: ١٦] .

من كل ما سبق نرى أن الدولة ومسؤوليها مهمتهم «حفظ الدين»، وأهم الوسائل التي تعين على ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأهل السلطة أقدر على ذلك، وإن شاركهم عامة الناس، فالهدف كذلك من تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «حفظ الدين» بالدرجة الأولى لأنه مقصد الشرع الأكبر. والهدف من الولايات الإسلامية كلها عند ابن تيمية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى، مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال، وهي ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة» (٢) .

من كل ما سبق نرى أن مهمة الدولة في النظرية السياسية الإسلامية – عند ابن تيمية رحمه الله – هي «حفظ دين الناس عليهم»، وحفظ الدين – عنده – أمر يشمل – كما هو واضح من تطرقه لموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – كل ما يتعلق بتمكين الأنموذج الحضاري الإسلامي من الظهور، وتسيير أمور الحياة والناس الذين يعيشون في ظله .

فكل مسئول في الدولة سواء كان «رئيسا للدولة»، أم «وزيرا للدفاع»،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٢٨ ص ٦١ – ٦٧ باختصار.

(٢) المرجع السابق جـ ٢٨ الموضع نفسه .

دية المسلم، ولا مجال لِيُظهر أى نوع من الشعائر، كما لا يسمح لهم بتقلد الوظائف العامة، ولا بد - فوق كل ذلك - أن يلبسوا لباساً خاصاً، ولا يركبون الخيل . وأن يجزوا شعورهم بطريقة خاصة، ... إلخ، فإذا كان الأمر كذلك، لماذا لا يقال لهم أرحلوا عن ديارنا وخلصونا؟؟ .

والحقيقة أن هذا السؤال وجد له الباحث « نصف إجابة » عند ابن تيمية، يقول رحمه الله: « أما اليهود والنصارى فأصل دينهم حق ... لكن كل من الدينين مبدّل منسوخ...، ونفس الكتب التى بأيدي اليهودى والنصارى .. تبين أنهم بدّلوا، وأن شريعتهم تنسخ، وتبين صحة رسالة محمد ﷺ - فعندهم ما يدل على هذه المطالب .. وهذا من الحكمة فى إبقاء أهل الكتاب بالجزية، إذ عندهم من الشواهد والدلائل على نبوة محمد ﷺ، وعندهم من الشواهد على ما أخبر به من الإيمان بالله واليوم الآخر: ما يبين أن محمداً ﷺ جاء بالدين الذى بعثت به الرسل قبله، وأخير من توحيد الله وصفاته بمثل ما أخبر به الأنبياء قبله، قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ ﴾ [الأحقاف: ١٠] » (١) .

وكما هو واضح أن الإجابة غير مقنعة، لأن شروط البقاء فى الدولة، لا تشجع على البقاء بها، فلماذا إذا اشتراطها ؟

٢ - الشروط العمرية :

وهذه الشروط هى عمدة أدلة ابن تيمية - ومن معه من العلماء - ، يقول رحمه الله: « فى شروط عمر بن الخطاب رضى الله عنه التى شرطها على أهل الذمة لما قدم الشام، وشارطهم بمحضر من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم، وعليه العمل عند أئمة المسلمين لقول رسول الله ﷺ: « عليكم بسنتى، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة » (٢) ... »

وهذه الشروط مروية من وجوه مختصرة ومبسطة .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج٤ ص ٢٠٩ « باختصار » .

(٢) رواه أبو داود عن العرياض بن سارية . كتاب السنة . باب (٦) فى لزوم السنة،

حديث (٤٦٠٧) ج٥ ص ١٣ .

منها ما رواه سفيان الثوري، عن مسروق بن عبد الرحمن بن عتبة، قال :
كتب عمر رضى الله عنه حين صالح نصارى الشام كتاباً، وشرط عليهم فيه :
أن لا يحدثوا فى مدنها ولا ما حولها ديراً، ولا صومعة، ولا كنيسة، ولا
قلاية لراهب، ولا يجددوا ما خرب، ولا يمنعوا كنائسهم أن ينزلها أحد من
المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم، ولا يؤثروا جاسوساً، ولا يكتموا عن المسلمين،
ولا يعلموا أولادهم القرآن، ولا يظهروا شركاً، ولا يمنعوا ذوى قرابتهم من الإسلام
إن أرادوه، وأن يوقروا المسلمين، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس،
ولا يتشبهوا بالمسلمين فى شئ من لباسهم : من قلنسوة، ولا عمامة ، ولا نعلين،
ولا فرق شعر، ولا يتكفوا بكنائهم، ولا يركبوا سرجاً، ولا يتقلدوا سيفاً، ولا
يتخذوا شيئاً من سلاحهم، ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية، ولا يبيعوا الخمر،
وأن يجزوا مقادير رؤوسهم، وأن يلزموا زيارتهم حيثما كانوا، وأن يشدوا الزنانير
على أوساطهم، ولا يظهروا صليباً، ولا شيئاً من كتبهم فى شئ من طريق
المسلمين، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضرباً خفياً، ولا
يرفعوا أصواتهم بقراءتهم فى كنائسهم فى شئ من حضرة المسلمين، ولا يخرجوا
شعائيرهم، ولا يرفعوا مع موتاهم أصواتهم، ولا يظهروا النيران معهم، ولا يشتروا
من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين.
فإن خالفوا شيئاً مما اشترط عليهم فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم
ما يحل من أهل المعاندة والشقاق» (١).

هذه هى الشروط العمرية كما يرونها إمامنا فى فتاواه .
ومن الواضح أن فيها تحاملاً شديداً على أهل الذمة، فلا هم مواطنون، ولا

= رواه الترمذى . عن العرياض بن سارية . كتاب العلم . باب (١٦) ما جاء فى الأخذ بالسنة
واجتناب البدع . حديث (٢٦٧٦) . ج ٥ ص ٤٤
رواه ابن ماجه . عن العرياض بن سارية . المقدمة . باب (٦) اتباع سنة الخلفاء الراشدين
المهديين . حديث (٤٤ - ٤٤) ج ١ ص ١٥ - ١٧
رواه الدارمى . عن العرياض بن سارية . المقدمة . باب (١٦) اتباع السنة . ص ٤٤ - ٤٥ ط .
دار إحياء السنة النبوية .

رواه أحمد . من حديث العرياض بن سارية . ج ٤ ص ١٢٦ - ١٢٧
(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٨ ص ٦٥١ وما بعدها .

هم مواطنون من الدرجة الثانية، بل هم غرباء، دخلاء، غير مرغوب في وجودهم، وهذه الشروط هي الطريقة المثلى لإخراجهم من ديار الإسلام دون حرب، بل ليخرجوا باختيارهم ! .

ونحن إذا افترضنا صحة هذا النص من ناحية السند، وإذا افترضنا - أيضا - حجية قول الصحابي، فإن هذه الشروط بالذات باطلة من وجه آخر، وهو أن من وضعها قانوناً للدولة - سيدنا عمر بن الخطاب - كان يتصرف بصفته رئيساً للدولة، لا بصفته فقيهاً أو عالماً أو مفتياً، وحتى لو كان فقيهاً أو عالماً أو مفتياً فإن من الأمور ما تتغير فيه الفتوى بتغير الظروف ... إلخ.

فالرسول عليه الصلاة والسلام نفسه له بعض التصرفات من هذا القبيل، لذلك من الممكن أن يوجد مع الزمن بدائل أخرى في المواقف المشابهة، مثل موضوع إحياء الأرض الموات، ومثل أمره للصحابة بعدم تأبير النخيل، ومثل اختياره لموقع العسكر في معركة بدر ... إلخ.

فتصرف عمر رضي الله عنه هنا كان من هذا المنطلق - على سبيل القطع - والدليل على ذلك أن رسول الله ﷺ لم يفرض هذه الشروط العجيبة على أحد، ومن المعروف أنه - عليه السلام - أبقاهم وعاهدهم في اليمن ونجران والبحرين وخيبر ... إلخ، فكيف تصبح هذه الشروط أمراً لازماً، ويصبح الخروج عليها - كما يرى إمامنا - وكأنه خروج على الشرع الحنيف في أمر معلوم بالضرورة، بل إن من يخرج عن هذه الشروط لا يسلم من التلميح بالخروج من الدين نظراً لمولاته للخارجين على الدين !!! .

يقول رحمه الله: «ولا يشير على ولي أمر المسلمين بما فيه إظهار شعائهم في بلاد الإسلام، أو تقوية أمرهم - بوجه من الوجوه - إلا رجل منافق يظهر الإسلام وهو منهم في الباطن، أو رجل له غرض فاسد، مثل أن يكونوا برطلوه، ودخلوا عليه برغبة أو رهبة، أو رجل جاهل في غاية الجهل لا يعرف السياسة الشرعية الإلهية» (١) .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٤ .

ومما يدل على أن هذه الشروط ليست أمراً لازماً كلام ابن تيمية نفسه، ذلك أنه حين تكلم في مقدار الجزية لم يعتبر تقديرات عمر بن الخطاب من باب «السنن» الواجبة الاتباع، يقول رحمه الله: «فهذه الألفاظ كلها - يعني الجزية والدية والضريبة - ليس لها حد في اللغة، ولكن يرجع إلى عادات الناس، فإن كان الشرع - قد حدّ لبعض حدّاً كان اتباعه واجباً.

ولهذا اختلف الفقهاء في الجزية: هل هي مقدرة بالشرع، أو يرجع فيها إلى اجتهاد الأئمة؟. وكذلك الخراج.

والصحيح أنها ليست مقدرة بالشرع، وأمر النبي ﷺ لمعاذ: «أن يأخذ من كل حالمة ديناراً، أو عدله معافياً»^(١) قضية في عين، لم يجعل ذلك شرعاً عاماً لكل من تؤخذ منه الجزية إلى يوم القيامة، بدليل أنه صالح لأهل البحرين على حاله ولم يقدره بهذا التقدير، وكان ذلك جزية، وكذلك صالح أهل نجران على أموال غير ذلك ولا مقدرة بذلك، فعلم أن المرجع فيها إلى ما يراه ولي الأمر مصلحة، وما يرضى به المعاهدون»^(٢). وكذلك سائر الشروط، فشروط الرسول ﷺ تغيرت من قوم لقوم وليس فقط تقدير الجزية، وكذلك شروط عمر تغيرت من مكان لآخر، فلماذا يؤخذ هذا النص أو تلك الشروط شديدة القسوة بالذات وتجعل شرعاً عاماً؟. الإجابة: بالنسبة لابن تيمية بسبب الظرف التاريخي، أما بالنسبة لنا، فالأمر لا شك مختلف!

(١) رواه أبو داود. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٤) في زكاة السائمة. حديث (١٥٧٦ - ١٥٧٨) ج ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها.

وكذا في كتاب الخراج والإمارة والفتوى. باب (٣٠) في أخذ الجزية. حديث (٣٠٢٨) ج ٣ ص ٤٢٨.

رواه الترمذي. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٥) ما جاء في زكاة البقرة. حديث (٦٢٣) ج ٣ ص ٢٠.

رواه النسائي. عن معاذ. كتاب الزكاة. باب (٨) زكاة البقر. ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦.

رواه أحمد. في مسند معاذ بن جبل. ج ٢ ص ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١٩ ص ٢٥٣، ٢٥٤.

٣ - مسألة الكنائس :

وفى هذا يقول ابن تيمية : « فإن علماء المسلمين من أهل المذاهب الأربعة : مذهب أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد، وغيرهم من الأئمة كسفيان الثورى، والأوزاعى، والليث بن سعد، وغيرهم ومن قبلهم من الصحابة والتابعون رضى الله عنهم أجمعين : متفقون على أن الإمام لو هدم كل كنيسة بأرض العنوة، كأرض مصر، والسواد بالعراق، وبر الشام، ونحو ذلك، مجتهداً فى ذلك، ومتبعاً فى ذلك من يرى ذلك، لم يكن ظلماً منه، بل تجب طاعته فى ذلك، ومساعدته فى ذلك ممن يرى ذلك، وإن امتنعوا عن حكم المسلمين لهم كانوا ناقضين العهد، وحلت بذلك دماؤهم وأموالهم.

وأما قولهم : إن هذه الكنائس قائمة من عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وأن الخلفاء الراشدين أقروهم عليها، فهذا أيضاً من الكذب، فإن من العلم المتواتر أن القاهرة بنيت بعد بغداد، وبعد البصرة، والكوفة، وواسط. وقد اتفق المسلمون على أن ما بناه من المدائن لم يكن لأهل الذمة أن يحدثوا فيها كنيسة، مثل ما فتحه المسلمون صلحاً، وأبقوا لهم كنائسهم القديمة، بعد أن شرط عليهم فيها عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن لا يحدثوا كنيسة فى أرض الصلح، فكيف فى مدائن المسلمين؟ بل إذا كان لهم كنيسة بأرض العنوة كالعراق ومصر ونحو ذلك فبنى المسلمون مدينة عليها، فإن لهم أخذ تلك الكنيسة، لئلا تترك فى مدائن المسلمين كنيسة بغير عهد، فإن فى سنن أبى داود بإسناد جيد عن ابن عباس رضى الله عنهما، عن النبى ﷺ أنه قال : « لا تصلح قبلتان بأرض، ولا جزية على مسلم » (١).

والمدينة التى يسكنها المسلمون وفيها مساجد المسلمين لا يجوز أن يظهر فيها شئ من شعائر الكفر، لا كنائس، ولا غيرها، إلا أن يكون لهم عهد فيوفى لهم بعهدهم.

(١) رواه أبو داود. عن ابن عباس « لا تكون قبلتان فى بلد واحد » كتاب الخراج والإمارة والفىء. باب (٢٨) فى إخراج اليهود من جزيرة العرب حديث (٣٠٣٢) ج٣. ص ٤٢٥.
رواه الترمذى. عن ابن عباس « لا تصلح قبلتان فى أرض واحدة، وليس على المسلمين جزية » كتاب الزكاة. باب (١١) ما جاء ليس على المسلمين جزية. حديث (٦٣٣) ج٣. ص ٢٧.

فلو كان بأرض القاهرة ونحوها كنيسة قبل بنائها لكان للمسلمين أخذها، لأن الأرض عنوة، فكيف وهذه الكنائس محدثة أحدثها النصارى؟» (١).

ومن كل ما سبق يتضح أن الكنائس معرضة للهدم في أرض الصلح وأرض العنوة، وهو أمر شديد الغرابة، لأن موافقة الدولة على بقاء أهل الذمة فيها لا بد أن يكون فيها موافقة على إقامة حد أدنى من الشعائر، ولا بد من التسليم بأن عدد أى أقلية يأخذ في الزيادة كما سائر طوائف المجتمع، فكيف يزداد عددهم وتقل كنائسهم؟، ثم كيف نسمح لهم بالمقام في أرضنا ولا نسمح لهم بإقامة شيء من شعائرهم؟.

٤ - دية الذمي :

موضوع شائك آخر، سئل «ابن تيمية» «عن رجل يهودى قتله مسلم: فهل يقتل به؟ أو ماذا يجب عليه؟

فأجاب: الحمد لله، لا قصاص عليه عند أئمة المسلمين، ولا يجوز قتل الذمي بغير حق، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقتل مسلم بكافر» (٢). ولكن تجب عليه الدية، فقليل: الدية الواجبة نصف دية المسلم، وقيل: ثلث ديته، وقيل: يفرق بين العمد والخطأ، فيجب في العمد مثل دية المسلم، ويروى ذلك عن عثمان بن عفان: أن مسلماً قتل ذمياً فغلظ عليه،

= رواه أحمد بن حنبل مسند عبد الله بن عباس «لا تصلح قبلتان في أرض، وليس على مسلم جزية» ج ١. ص ٢٢٣ وكذلك بلفظ «لا تصلح قبلتان في مصر واحد، ولا على المسلمين جزية» ج ١. ص ٢٨٥.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٣٤ - ٦٣٥.

(٢) رواه أبو داود. عن علي بن أبي طالب. كتاب الديات. باب (١١) إيقاد المسلم بالكافر؟. حديث (٤٥٣٠، ٤٥٣١) ج ٤ ص ٦٦٦ وما بعدها.

رواه الترمذى. عن علي بن أبي طالب. كتاب الديات. باب (١٦) ما جاء لا يقتل مسلم بكافر. حديث (١٤١٢) ج ٤ ص ٢٤ - ٢٥.

رواه أحمد. مسند عبد الله بن عمرو. ج ٢ ص ١٨٠ - ٢١٥.

رواه النسائي. عن علي بن أبي طالب. كتاب القسامة. باب (١٣، ١٤) سقوط القود من المسلم للكافر. ج ٨ ص ٢٣ - ٢٤.

رواه ابن ماجه. عن علي بن أبي طالب. كتاب الديات. باب (٢١) لا يقتل مسلم بكافر. حديث (٢٦٥٨، ٢٦٥٩). وكذا عن عبد الله بن عباس. حديث (٢٦٦٠) ج ٢ ص ٨٨٧ - ٨٨٨.

وأوجب عليه كمال الدية. وفي الخطأ نصف الدية، ففي السنن عن النبي ﷺ :
« أنه جعل دية الذمي نصف دية المسلم »^(١). وعلى كل حال تجب كفارة القتل
أيضاً، وهي عتق رقبة مؤمنة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين^(٢).

وفي جواب ابن تيمية عن نفس السؤال - دية الذمي - يقول: فمن الناس
من قال: ديته كدية المسلم، كقول أبي حنيفة، ومنهم من قال ديته ثلثه دية
المسلم، لأنه أقل ما قيل، كما قاله الشافعي، والقول الثالث: أن ديته نصف دية
المسلم، وهذا مذهب مالك، وهو أصح الأقوال لأن هذا هو المأثور عن النبي ﷺ،
كما رواه أهل السنن: أبو داود وغيره عن النبي ﷺ^(٣).

ويضيف ابن تيمية في موضع آخر حول تكافؤ دماء القتلى قائلاً: « وهذا
الذي ذكرناه من التكافؤ: هو في المسلم الحر مع المسلم الحر، فأما الذمي فجمهور
العلماء على أنه ليس بكفؤ للمسلم، كما أن المستأمن الذي يقدم من بلاد
الكفار رسولاً أو تاجراً أو نحو ذلك، ليس بكفء له وفاقاً. ومنهم من يقول: بل
هو كفء له، وكذلك النزاع في قتل الحر بالعبد »^(٤).

ومما سبق يتضح أن الأمر - بهذا الشكل - يكاد يحمل دعوة للعدوان على
حياة هؤلاء القوم، وكما يقال في الأمثال الشعبية: إن من تعرف ديته: اقتله !!

(١) رواه أبو داود. عن عبد الله بن عمرو. كتاب الديات. باب (٢٣) في دية الذمي.
حديث (٤٥٨٣) ج ٤ ص ٧٠٧ - ٧٠٨.

رواه الترمذي. عن عبد الله بن عمر. كتاب الديات. باب (١٧) ما جاء في دية الكفار.
حديث (١٤١٣) ج ٤ ص ٢٥ - ٢٦.

رواه أحمد. في مسند عبد الله بن عمرو. ج ٢ ص ١٨٠ - ٢١٥.
رواه النسائي. عن عبد الله بن عمرو. كتاب القسامة. باب (٣٧، ٣٨) كم دية
الكافر. ج ٨ ص ٤٥.

رواه ابن ماجه. عن عبد الله بن عمرو. كتاب الديات. باب (١٣) دية الكافر. حديث
(٢٦٤٤) ج ٢ ص ٨٨٣.

وقد روى الترمذي في سننه: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ ودى العامرين
بدية المسلمين وكان لهما عهد من رسول الله ﷺ. راجع: سنن الترمذي. كتاب الديات. باب
(١٢) حديث (١٤٠٤) ج ٤ ص ٢٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٤ ص ١٤٦.

(٣) المرجع السابق ج ٢٠ ص ٣٨٥.

(٤) المرجع السابق ج ٢٨ ص ٣٧٨.

وهذا حق فكثير من المشاكل والنزاعات يمكن حلها لصالح أحد الأطراف بالقتل، ولكن أكثر الناس لا ينجأ لهذا الحل لما فيه من خطر على حياتهم نفسها بإقامة القصاص، أما إذا كان الأمر على ما يصوره إمامنا - حتى لو كانت الدية مغلظة - فالأمر - في نظر كثير من الناس - يستحق التفكير، بل والمحاولة، بل والتنفيذ!!!.

٥ - إذلالهم :

ويتلخص هذا الموضوع في عدة مسائل:

● المسألة الأولى : إلزامهم بلباس ومظهر معين .

يقول ابن تيمية في ذلك « وهذه الشروط - يعنى العمرية - قد ذكرها أئمة العلماء من أهل المذاهب المتبوعة وغيرها فى كتبهم، واعتمدوها، فقد ذكروا أن على الإمام أن يلزم أهل الذمة بالتمييز عن المسلمين، فى لباسهم وشعورهم، وكنائهم، وركوبهم: بأن يلبسوا أثواباً تخالف ثياب المسلمين: كالعسلى، والأزرق، والأصفر، والأدكن، ويشدوا الخرق فى قلانسهم وعمائمهم، والزنانير فوق ثيابهم.

وقد أطلق طائفة من العلماء أنهم يؤخذون باللبس وشدة الزنانير جميعاً، ومنهم من قال: هذا يجب إذا شرط عليهم، وقد تقدم اشتراط عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ذلك عليهم جميعاً. حيث قال: ولا يتشبهوا بالمسلمين فى شيء من لباسهم فى قلنسوة ولا غيرها: من عمامة، ولا نعلين. إلى أن قال: ويلزمهم بذلك حيثما كانوا، ويشدوا الزنانير على أوساطهم»^(١).

وسئل رحمه الله أيضاً: «ما تقول السادة العلماء فى قوم من أهل الذمة ألزموا بلباس غير لباسهم المعتاد، وزى غير زيهم المألوف؟، وذلك أن السلطان ألزمهم بتغيير عمائمهم، وأن تكون خلاف عمائم المسلمين، فحصل بذلك ضرر عظيم فى الطرقات والفلوات، وتجراً عليهم بسببه السفهاء والرعا، وآذوهم غاية الأذى، وطمع بذلك فى إهانتهم والتعدي عليهم، فهل يسوغ للإمام ردهم إلى زيهم الأول، وإعادةهم إلى ما كانوا عليه، مع حصول التمييز بعلامة يعرفون بها؟ وهل ذلك مخالف للشرع أم لا؟.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٥١ وما بعدها .

قال ابن القيم: فأجابهم من مُنَع التوفيق، وصدَّ عن الطريق، بجواز ذلك، وأن للإمام إعادتهم، إلى ما كانوا عليه. قال شيخنا: فجاءتني الفتوى. فقلت: لا يجوز إعادتهم ويجب إبقاؤهم على الزى الذى يتميزون به عن المسلمين. فذهبوا، ثم غيروا الفتيا، ثم جاؤوا بها فى قالب آخر، فقلت: لا تجوز إعادتهم. فذهبوا، ثم أتوا بها فى قالب آخر، فقلت: هى المسألة المعنية، وإن خرجت فى عدة قوالب، قال ابن القيم: ثم ذهب شيخ الإسلام إلى السلطان، وتكلم عنده بكلام عجب منه الحاضرون، فأطبق القوم على إبقائهم. والله الحمد والمنة» (١).

إذن فالمقصود إذلالهم بهذا الزى الكريه! إذ لو كان المقصود التمييز لجاز إعادتهم لزيهم القديم - كما هو نص السؤال - مع تمييزهم بعلامة يعرفون بها، مثل: البطاقة الشخصية فى عصرنا الحاضر، أو جواز السفر، وسائر وسائل إثبات الشخصية الحديثة، فلو كان المقصود هو معرفة المسلم من غير المسلم، لكان من الممكن الاكتفاء بهذه الأشياء، ولكن ما يفهم من كلام شيخ الإسلام، هو الرغبة فى إذلالهم!!!

● المسألة الثانية: تولى الوظائف العامة.

وفى ذلك يقول رحمه الله: «ودخل أبو موسى الأشعرى رضى الله عنه على عمر بن الخطاب رضى الله عنه فعرض عليه حساب العراق. فأعجبه ذلك. وقال: «ادع كاتبك يقرؤه علىّ» فقال: «إنه لا يدخل المسجد». قال: «ولم؟». قال: «لأنه نصرانى». فضربه عمر رضى الله عنه بالدرة فلو أصابته لأوجعته، ثم قال: «لا تعزوهم بعد أن أذلهم الله، ولا تأمنوهم بعد أن خونهم الله، ولا تصدقوهم بعد أن كذبهم الله» (٢).

ويقول كذلك رحمه الله: ومن الآيات المشهورة، قول بعضهم: كل العداوات (٣) ترجى مودتها إلا عداوة من عاداك فى الدين ولهذا وغيره منعه أن يكونوا على ولاية المسلمين، أو على مصلحة من يقويهم، أو يفضل عليهم فى الخبرة والأمانة من المسلمين، بل استعمال من هو

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٥٨.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٤٣ - ٦٤٤.

(٣) لابد من لفظ «قد» هنا وإلا يكون البيت مكسوراً.

دونهم في الكفاية أنفع للمسلمين في دينهم ودنياهم، والقليل من الحلال يبارك فيه، والحرام الكثير يذهب، ويمحقه الله تعالى» (١) .

فالذمي في المجتمع المسلم - حسب رؤية شيخنا - لا يصل لثمرة جهده بعد إتقان العمل، لمجرد دينه ! .

● المسألة الثالثة : اشتراطات البناء :

بل إن الأمر يتجاوز ذلك إلى منع الذمي من أغراض أخرى - غير الوظائف العامة - مثل تعلية البناء ، وهذا - بلغة عصرنا - أن يكون لغير المسلمين «اشتراطات خاصة» في حالة الرغبة في الحصول على تصاريح لبناء الأراضى، يقول إمامنا مجيباً على سؤال : « عن ملك مشترك بين مسلم وذمي، فهدماه إلى آخره . فهل يجوز تعليته على ملك جارهما المسلم ؟ أم لا ؟ .

فأجاب : الحمد لله . ليس لهما تعليته على ملك المسلم، فإن تعلية الذمي على المسلم محظورة، وما لا يتم اجتناب المحظور إلا باجتنابه، فهو محظور، كما في مسائل اختلاط الحرام بالحلال ...

وكما في مسائل «الاشتباه» أيضاً: مثل أن تشبه أخته بأجنبية، والمذكي بالميت، فإنه لما لم يمكن اجتناب المحظورات إلا باجتناب المباح في الأصل، وجب اجتنابهما جميعاً، كما أن ما لا يتم الواجب إلا بفعله، ففعله واجب .

وإنما ذاك إذا كان ليس شرطاً في الوجوب، وهو مقدور للمكلف، وهنا لا يمكن منع الذمي من تعلية بنائه على المسلم، إلا أن يمنع شريكه، فيجب منعهما، وليس منع المسلم من تعلية بنائه على مسلم تعلية كافر على مسلم، بخلاف ما إذا أمكن الشريك من التعلية، فإنه يكون في ذلك علو للكافر على المسلم، وذلك لا يجوز، وإذا عليا البناء وجب هدمه .

ولا يجوز لمسلم أن يجعل جاه المسلم ذريعة لرفع كافر على مسلم، ومن شارك الكافر أو استخدمه، وأراد بجاه الإسلام أن يرفعه على المسلمين، فقد بخس الإسلام، واستحق أن يهان الإهانة الإسلامية . والله أعلم» (٢) .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٦٤٦ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٠ ص ١٢ - ١٣ (باختصار) .

وعموماً يعالج إمامنا هذا الموضوع بطريقة شديدة التعصب، وكما قلنا لا بد من التماس العذر له، تقديراً للظرف التاريخي غير العادي، وتقديراً لحالة الاشتباك الحضاري الثقافي العسكري العنيف بين المسلمين من جهة، وغير المسلمين من نصارى ويهود وتتر، من جهة أخرى .

٣ - مفهوم حفظ العقل عند ابن تيمية :

يرى جمهور الأصوليين أن الشرع يهدف إلى حفظ العقل، وبعد أن يقولوا هذه العبارة الرصينة مباشرة، يتبعونها بعبارة أخرى: لذلك شرع الشارع حد الخمر .

ويتفق شيخ الإسلام معهم في أن الشارع يهدف إلى حفظ العقل، ولكن عند الاطلاع على كتاباته الفقهية، نجد مفهوم «حفظ العقل» عند شيخ الإسلام ابن تيمية أوسع بكثير من مفهوم الفقهاء والأصوليين الآخرين .

ويتضح ذلك من خلال الأمثلة الفقهية التالية :

تحريم الميسر والشطرنج والنرد .. يرى الإمام ابن تيمية أن الشطرنج «إن اشتمل اللعب بها على العوض كان حراماً بالاتفاق»^(١) ، وكذلك لو اشتمل «على ترك واجب أو فعل محرم» مثل أن يتضمن تأخير الصلاة عن وقتها، أو ترك ما يجب فيها من أعمالها الواجبة باطناً أو ظاهراً، فإنها حينئذ تكون حراماً باتفاق العلماء^(٢) ويستدل بقول الرسول ﷺ أنه قال: «تلك صلاة المنافق: يرقب الشمس حتى إذا صارت بين قرني شيطان قام فنقر أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً»^(٣) .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٢ ص ٢١٨ . (٢) المرجع السابق، ج ٣٢ الموضع نفسه .
(٣) رواه مسلم عن أنس بن مالك . كتاب المساجد ومواضع الصلاة . باب (٣٤) استحباب التبكير بالعصر . حديث (٦٢٢) ج ١ . ص ٤٣٤ .
رواه أبو داود . عن أنس بن مالك . كتاب الصلاة . باب (٥) في وقت صلاة العصر . حديث (٤١٣) . ج ١ . ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .
رواه الترمذي . عن أنس بن مالك . أبواب الصلاة . باب (١٢٠) ما جاء في تعجيل العصر . حديث (١٦٠) ج ١ . ص ٣٠١ - ٣٠٢ .
رواه النسائي . عن أنس بن مالك . كتاب المواقيت . باب (٩) التشديد في تأخير العصر . ج ١ ص ٢٥٤ .
رواه أحمد . في مسند أنس بن مالك . ج ٣ ص ١٤٩ .

ويستدل كذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالِيٍّ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]. وقال تعالى: ﴿قَوْلِ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤ - ٥]... إلخ.

بعد ذلك يتابع إمامنا كلامه في موضوع الشطرنج قائلا «والمقصود أن الشطرنج» - متى شغل عما يجب باطنا أو ظاهرا - حرام باتفاق العلماء. وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط. وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس، أو الأهل، أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين...، وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب. فينبغي أن يعرف أن التحريم في مثل هذه الصورة متفق عليه. وكذلك إذا اشتملت على محرم، أو استلزمت محرماً، فإنها تحرم بالاتفاق: مثل اشتغالها على الكذب، واليمين الفاجرة... فإن ذلك حرام باتفاق المسلمين. ولو كان ذلك في المسابقة والمناضلة، فكيف إذا كان بالشطرنج والنرد، ونحو ذلك؟ وكذا إذا قدر أنها مستلزمة فساداً غير ذلك: مثل اجتماع على مقدمات الفواحش، أو التعاون على العدوان،... فهذه الصورة وأمثالها مما يتفق المسلمون على تحريمها فيه» (١).

من كل ما سبق نراه يحرم الشطرنج نظراً لاقتترانه دائماً بالمحرمات أو ترك الواجبات، ورغم ذلك «إذا قدر خلوها عن ذلك كله: فالمنقول عن الصحابة المنع من ذلك، وصح عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه مربي يقوم يلعبون بالشطرنج فقال: (ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون) شبههم بالعاكفين على الأصنام...، وكذلك النهي عنها معروف عن ابن عمر، وغيره من الصحابة.

وبعد ذلك يذكر النرد صراحة مخصصاً إياه بالاستدلال، يقول: «وتحريم النرد ثابت بالنص، كما في السنن عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنه قال: «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله» (٢) وقد رواه مالك في الموطأ، وروايته عن

(١) المرجع السابق، ج ٣٢ الموضع نفسه.

(٢) رواه مالك في الموطأ. عن أبي موسى الأشعري. باب (٤٧) ما جاء في النرد. حديث

= (٢٠١٥) ج ٢. ص ١٣٦.

عائشة رضى الله عنها وفى بعض ألفاظ الحديث عن أبى موسى، قال : سمعت رسول الله ﷺ وذكرت عنده فقال: «عصى الله ورسوله من ضرب بكعابها يلعب بها» ^(١) فعلق المعصية بمجرد اللعب بها، ولم يشترط عوضاً، بل فسر ذلك بأنه الضرب بكعابها.

وقد روى مسلم فى صحيحه عن أبى بريدة رضى الله عنه، عن النبى ﷺ أنه قال : « من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده فى لحم خنزير ودمه » ^(٢) وفى لفظ آخر: « فليشقص الخنازير » وهذا التشبيه متناول اللعب بها باليد، سواء وجد أكل، أو لم يوجد ^(٣) .

من كل ما سبق نرى إمامنا - كغيره من العلماء - يحرم النرد والشطرنج،

= رواه أبو داود عن أبى موسى الأشعرى كتاب الأدب . باب (٦٤) فى النهى عن اللعب بالنرد . حديث (٤٩٣٨) . ج ٥ . ص ٢٣٠ .

رواه ابن ماجه عبد أبى موسى الأشعرى . كتاب الأدب . باب (٤٣) اللعب بالنرد حديث (٣٧٦٢) ج ٢ . ص ١٢٣٧ - ١٢٣٨ .

رواه أحمد . فى مسند أبى موسى الأشعرى . ج ٤ . ص ٣٩٤ ، ٣٩٧ ، ٤٠٠ .
(١) رواه أحمد . فى مسند أبى موسى الأشعرى . ج ٤ . ص ٣٩٢ . وكذلك فى مسند عبد الله بن مسعود . بلفظ : « كان رسول الله يكره عشر خلال ... والضرب بالكعاب » . ج ١ . ص ٤٣٩ ، ٣٩٧ ، ٣٨٠ .

رواه أبو داود . عن ابن مسعود . كتاب الخاتم . باب (٣) ما جاء فى خاتم الذهب . حديث (٤٢٢٢) بلفظ : « كان نبى الله يكره عشر خلال ... والضرب بالكعاب » ج ٤ . ص ٤٢٧ - ٤٢٨ .
رواه النسائى . عن ابن مسعود كتاب الزينة . باب (١٧) الخضاب بالصفرة . بلفظ : « كان يكره عشر خصال » ج ٨ . ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) رواه مسلم فى صحيحه . عن سليمان بن بريدة عن أبيه - كتاب الشعر باب (١) تحريم اللعب بالنردشير حديث (٢٢٦٠) . ج ٤ ص ١٧٧٠ .

رواه أبو داود عن سليمان بن بريدة عن أبيه عن رسول الله ﷺ . كتاب الأدب . باب (٦٤) فى النهى عن اللعب بالنرد . حديث (٤٩٣٩) . ج ٥ ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

رواه ابن ماجه . عن سليمان بن بريدة عن أبيه . كتاب الأدب . باب (٤٣) اللعب بالنرد . حديث (٣٧٦٣) . ج ٢ ص ١٢٣٨ .

رواه أحمد . عن رجل من أصحاب النبى بلفظ فيه اختلاف . ج ٥ . ص ٣٧٠ . ورواه بنفس اللفظ من حديث بريدة الأسلمى (سليمان بن بريدة عن أبيه عن رسول الله) . ص ٣٥٢ - ٣٦١ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

ويستدل على تحريم ذلك بطرق كثيرة، ولا شك أن الميسر أو القمار حرام أيضا عنده، يقول رحمه الله « فإن الله تعالى حرم الميسر في كتابه، واتفق المسلمون على تحريم الميسر، واتفقوا على أن المغالبات المشتملة على القمار من الميسر »^(١) ولكن الفرق بين ابن تيمية وغيره في هذه المباحث، هو علة تحريم الميسر والشطرنج والترداد.

فابن تيمية ينكر على من أباح الشطرنج والتردد إذا خلا من المقامرة، « فالذين لم يحرموا الشطرنج كطائفة من أصحاب الشافعي وغيرهم اعتقدوا أن لفظ « الميسر » لا يدخل فيه إلا ما كان قمارا، فيحرم لما فيه أكل المال بالباطل.... فلما اعتقدوا أن هذه المغالبات إنما حرمت لما فيها من أكل المال بالباطل لم يحرموها إذا خلت عن العوض »^(٢).

وبعد ذلك يبين بطلان استدلالهم من عدة وجوه :

« الوجه الأول : أن النهي عن هذه الأمور ليس مختصا بصورة المقامرة فقط، فإنه لو بذل العوض أحد المتلاعبين أو أجنبى لكان من صورة الجعالة، ومع هذا فقد نهى عن ذلك، إلا فيما ينفع: كالمسابقة، والمناضلة كما في الحديث: « لا سبق إلا في خف، أو حافر، أو نصل »^(٣) لأن بذل المال فيما لا ينفع في الدين ولا في الدنيا منهي عنه، وإن لم يكن قماراً. وأكل المال بالباطل حرام بنص القرآن، وهذه الملاعب من الباطل لقول النبي ﷺ: « كل لهو يلهو به الرجل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٢ ص ٢٢٠ .

(٢) المرجع السابق ج ٣٢ ص ٢٢١ .

(٣) رواه أبو داود. عن أبي هريرة. كتاب الجهاد باب (٦٧) في السبق. حديث

(٢٥٧٤). ج ٣. ص ٦٣ - ٦٤ .

رواه الترمذي. عن أبي هريرة كتاب الجهاد. باب (٢٢) ما جاء في الرهان والسبق. حديث

(١٧٠٠) ج ٤. ص ٢٠٥ .

رواه النسائي. عن أبي هريرة. كتاب الحيل. باب (١٤) السبق. بعدة أسانيد. ج ٦. ص

٢٢٦ - ٢٢٧ .

رواه أحمد بن حنبل. مسند أبي هريرة. ج ٢ ص ٤٧٤ .

فهو باطل، إلا رميه بقوسه، أو تأديبه فرسه، أو ملاعبته امرأته فإنهن من الحق» (١) (٢).

أما الوجه الثاني فيقول فيه شيخنا: «هب أن علة التحريم في الأصل هي المقامرة، لكن الشارع قرن بين الخمر والميسر في التحريم،
ومعلوم أن الخمر لما أمر باجتنابها حرم مقاربتها بوجه، فلا يجوز اقتناؤها، ولا شرب قليلها، ... فالمقصود سد الذرائع المفضية إلى الشرب بوجه من الوجوه....

فهذا الميسر المقرون بالخمر، إذا قدر أن علة تحريمه أكل المال بالباطل، وما في ذلك من حصول المفسدة، وترك المنفعة. ومن المعلوم أن هذه الملاعب تشتهيها النفوس، وإذا قويت الرغبة فيها أدخل فيها العوض، كما جرت به العادة وكان من حكم الشارع أن ينهى عما يدعو إلى ذلك لو لم يكن فيه مصلحة راجحة» (٣).

أما الوجه الثالث والأهم فهو «أن يقال: قول القائل: إن الميسر إنما حرم لمجرد المقامرة دعوى مجردة، وظاهر القرآن والسنة والاعتبار يدل على فسادها. وذلك أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٩١] فنبه على علة التحريم، وهي ما في ذلك من حصول المفسدة، وزوال المصلحة الواجبة والمستحبة، فإن وقوع العداوة والبغضاء من أعظم الفساد. وصدود القلب عن

(١) رواه أبو داود. عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (٢٤) في الرمي. حديث (٢٥١٣) ج ٣ ص ٢٨ - ٢٩.

رواه الترمذي عن عقبة بن عامر. كتاب فضائل الجهاد. باب (١١) ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله. حديث (١٦٣٧) ج ٤ ص ١٧٤.

رواه النسائي. عن عقبة بن عامر. كتاب الخيل. باب (٨) تأديب الرجل فرسه. ج ٦ ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

رواه ابن ماجه. عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (١٩) الرمي في سبيل الله. حديث (٢٨١١) ج ٢ ص ٩٤٠.

رواه الدارمي. عن عقبة بن عامر. كتاب الجهاد. باب (١٤) في فضل الرمي والامر به. ص ٦٠٠ - ٦٠١.

(٢) المرجع السابق. ج ٣٢ ص ٢٢٣.

(٣) المرجع السابق. ج ٣٢ ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

ذكر الله وعن الصلاة اللذين كل منهما إما واجب وإما مستحب من أعظم الفساد .

ومن المعلوم أن هذا يحصل فى اللعب بالشطرنج والنرد ونحوهما، وإن لم يكن فيه عوض، وهو فى الشطرنج أقوى، فإن أحدهم يستغرق قلبه وعقله وفكره فيما فعل خصمه، وفيما يريد أن يفعل هو، وفى لوازم ذلك، ولوازم لوازمه، حتى لا يحس بجوعه ولا عطشه، ولا بمن يسلم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرورات نفسه وماله، فضلا أن يذكر ربه أو الصلاة . وهذا كما يحصل لشارب الخمر، بل كثير من الشراب يكون عقله أصحى من كثير من أهل الشطرنج والنرد .

واللاعب بها لا تنقضى نهمة منها إلا بدست بعد دست، كما لا تنقضى نهمة شارب الخمر إلا بقدح بعد قدح، وآثارها فى النفس بعد انقضائها أكثر من آثار شارب الخمر، حتى تعرض له فى الصلاة، والمرض، وعند ركوب الدابة، بل وعند الموت، وأمثال ذلك من الأوقات التى يطلب فيها ذكره لربه وتوجهه إليه . تعرض له تمثيلها، وذكر الشاه، والرخ، والفرزان، ونحو ذلك . فصدها للقلب عن ذكر الله قد يكون أعظم من صد الخمر، وهى إلى الشرب أقرب» (١) .

ثم يقول بعد ذلك عن علة تحريم الميسر: «ومما يبين أن «الميسر» لم يحرم لمجرد أكل المال بالباطل – وإن كان أكل المال بالباطل محرما، ولو تجرد عن الميسر، فكيف إذا كان فى الميسر؟! – بل فى الميسر علة أخرى غير أكل المال بالباطل، كما فى الخمر: أن الله قرن بين الخمر والميسر، وجعل العلة فى تحريم هذا هى العلة فى تحريم هذا، ومعلوم أن الخمر لم تحرم لمجرد أكل المال بالباطل، وإن كان أكل ثمنها من أكل المال بالباطل: فكذلك الميسر .

يبين ذلك أن الناس أول ما سألوا رسول الله ﷺ عن الخمر والميسر: أنزل الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] و«المنافع» التى كانت، قيل: هى المال، وقيل

(١) المرجع السابق . ج ٣٢ ص ٢٢٧ – ٢٢٨ .

هى اللذة.... وكذلك الميسر كانت النفوس تنتفع بما تحصله به من المال وما يحصل به من لذة اللعب، ثم قال تعالى: ﴿وَأَثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ لأن الخسارة فى المقامرة أكثر، والألم والمضرة فى الملاعبة أكثر. ولعل المقصود الأول لأكثر الناس بالميسر إنما هو الانشراح بالملاعبة والمغالبة، وأن المقصود الأول لأكثر الناس بالخمير إنما هو ما فيها من لذة الشرب، وإنما حرم العوض فيها لأنه أخذ مال بلا منفعة فيه، فهو أكل المال بالباطل، كما حرم ثمن الخمير، والميتة، والخنزير، والأصنام. فكيف تجعل المفسدة المالية هى حكمة النهى فقط، وهى تابعة، وتترك المفسدة الأصلية التى هى فساد العقل والقلب؟! . والمال مادة البدن، والبدن تابع القلب....، والقلب هو محل ذكر الله تعالى وحقيقة الصلاة، فأعظم الفساد فى تحريم الخمير والميسر إفساد القلب الذى هو ملك البدن: أن يصد عما خلق له من ذكر الله والصلاة، ويدخل فيما يفسد من التعادى والتباغض^(١).

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٢ ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

الفصل الثانى

أسس المقاصد عند ابن تيمية

إمامنا ابن تيمية - رحمه الله - يعتبر من أكثر الفقهاء الذين تكلموا فى فقه المقاصد، ويتميز كلامه فى الموضوع - مقارنة بغيره من الفقهاء - بعدة أشياء، أهمها: الارتباط القوى بالنصوص الشرعية، وكثرة التطبيقات والنماذج، وعدم التقيد أو التعصب لمذهب فقهى واحد.

وعرض أسس المقاصد عند ابن تيمية سيكون من خلال عدة نقاط :

الأساس الأول : المصالح المرسله :

١ - المصلحة المرسله دليل من أدلة الشرع :

فقد اعتبر ابن تيمية المصالح المرسله طريقا من طرق معرفة الحكم الشرعى، وذلك بعد الكتاب، والسنة المتواترة والسنة غير المتواترة، والإجماع، والقياس، والاستصحاب.

يقول رحمه الله : « الطريق السابع (المصالح المرسله) : وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس فى الشرع ما ينفىه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور.

فالفقهاء يسمونها « المصالح المرسله »، ومنهم من يسميها الرأى، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدتهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها أنهم يجدون فى القول والعمل مصلحة فى قلوبهم وأديانهم ويدوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة.

لكن بعض الناس يخص المصالح المرسله بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. وليس كذلك، بل المصالح المرسله فى جلب المنافع وفى دفع المضار، وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون فى الدنيا وفى الدين، وفى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى.

وفى الدين ككثير من المعارف، والأحوال، والعبادات، والزهادات التى يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعى . فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر . وهذا فصل عظيم ينبغى الاهتمام به، فإن من جهته حصل فى الدين اضطراب عظيم .

وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور فى الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص .

وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع فى محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه .

وحجة الأول : أن هذه مصلحة، والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دلّ الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها .

وحجة الثانى : أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصاً ولا قياساً، والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالباً .

وهى تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان، والتحسين العقلى، والرأى، ونحو ذلك .

فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج، وهو رؤية الشيء حسناً، كما أن الاستقباح رؤيته قبيحاً، والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلى قول بأن العقل يدرك الحسن، لكن بين هذه فروق .

والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبى ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع دلّ

عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة .

وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩] .

وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعا وحقا وصوابا ولم يكن كذلك .

بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى، والصابئين والمجوس، يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم، فقد ﴿ ضَلُّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٤] وقد زين لهم سوء عملهم فأراه حسنا .

فإذا كان الإنسان يرى حسنا ما هو سيء، كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب ^(١) .

وبعد هذا النص الطويل، هناك ملاحظات :

١ - وضع شيخ الإسلام جوانب التشابه بين الاستصلاح وبين الاستحسان، وكذا التحسين والتقبيح، وكذلك الوجد أو الإلهام عند المتصوفة . وبين أن الكل في النهاية بحث عن المصلحة ومحاولة للوصول إليها بشتى الطرق، فالذى يستحسن يصل للمصلحة بترجيح قياس جلى على آخر خفى مثلا، والذى يُحسِّن يرى المصلحة شيئا حسنا بعقله، ويفترض معرفته بحسن هذه المصلحة حتى مع عدم ورود الشرع بها، والذي يستعمل الوجد والإلهام يرى بقلبه ما يؤكد له أن فى الأمر مصلحة .

٢ - يستدرك شيخ الإسلام هنا - كما سبق أن أوردنا فى الفصل الأول من

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١١ ص ٣٤٢ - ٣٤٥ .

الباب الثانى - على جمهور علماء الأصول، قصرهم الكلام فى موضوع المصالح والمقاصد على الشق المتعلق بدفع المضار عن الضروريات الخمس.

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - أن ربط الضروريات بالحدود الجنائية الشرعية أمر فيه تقصير شديد، وهو هنا - من الناحية التاريخية - سابق على الشاطبى فى استدراك هذا التقصير على علماء الأصول.

٣ - يربط الإمام ابن تيمية - رحمه الله - موضوع المصالح المرسله بالدليل الشرعى، لذلك نبه على أهمية هذا الموضوع، وكيف أن عدم الارتباط بالنص من شأنه أن يشوش الرؤية، ويخلط الأوراق، فيرى الناس - بمختلف صفاتهم كالعلماء والأمرء والعباد - المفسدة مصلحة، نظرا لعدم علمهم بالدليل الشرعى الذى نهى عن هذه المفسدة، أو العكس. فهو هنا يضع الضوابط التى تضبط الاستدلال بالمصالح المرسله، ذلك أن التوسع فى الأمر من شأنه أن يجبر إلى أمور خطيرة تخرج بالدين عن روحه وحقيقته ومقاصده.

٢ - كل المأمورات والمنهيات لها حكمة ومصلحة. ولا وجود فى الشرع للتعبد المحض:

● أساس التشريع رعاية المصالح، ولا وجود للتعبد المحض :

يرى إمامنا - رحمه الله - أن كل ما أمر به الشرع أو نهى عنه فلا بد أن ذلك الأمر أو النهى لحكمة من الحكم، وذلك بجلب مصلحة أو بدفع مفسدة، يقول رحمه الله: «... فإن العمل الذى لا مصلحة للعبد فيه لا يأمر الله به، وهذا بناء على قول السلف: إن الله لم يخلق ولم يأمر إلا لحكمة، كما لم يخلق ولم يأمر إلا لسبب.

والذين ينكرون الأسباب والحكم يقولون: بل يأمر بما لا منفعة فيه للعباد البتة، وإن أطاعوه وفعلوا ما أمرهم به، والمقصود أن كل ما أمر الله به أمر به لحكمة، وما نهى عنه نهى عنه لحكمة، وهذا مذهب أئمة الفقهاء قاطبة وسلف الأمة وأئمتها وعامتها. فالتعبد المحض بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع، نعم! قد تكون الحكمة فى المأمور به، وقد تكون فى الأمر، وقد تكون فى كليهما، فمن المأمور به ما لو فعله العبد بدون الأمر حصل له منفعة: كالعدل، والإحسان إلى الخلق، وصلة الرحم، وغير ذلك. فهذا إذا أمر به صار فيه «حكمتان»، حكمة

فى نفسه، وحكمة فى الأمر، فىبقى له حسن من جهة نفسه، ومن جهة أمر الشارع، وهذا هو الغالب على الشريعة، وما أمر الشارع به بعد أن لم يكن إنما كانت حكمته لما أمر به .

وكذلك ما نسخ زالت حكمته وصارت فى بدله كالقبلة .

وإذا قدر أن الفعل ليست فيه حكمة أصلا، فهل يصير بنفس الأمر فيه حكمة الطاعة؟ وهذا جائز عند من يقول بالتعبد المحض، وإن لم يقل بجواز الأمر لكل شىء لكن يجعل من باب الابتلاء والامتحان، فإذا فعل، صار العبد به مطيعا، كنهيه عن الشرب إلا من اغترف غرفة بيده .

والتحقيق أن الأمر الذى هو ابتلاء وامتحان يحض عليه من غير منفعة فى الفعل متى اعتقده العبد وعزم على الامتثال حصل المقصود، وإن لم يفعله، كما إبراهيم لما أمر بذبح ابنه، وكحديث أقرع وأبرص وأعمى، لما طلب منهم إعطاء ابن السبيل، فامتنع الأبرص والأقرع فسلبا النعمة، وأما الأعمى فبذل المطلوب، فقيل له : أمسك مالك، فإنما ابتليتم، فقد رضى عنك وسخط على صاحبك، وهذا هو الحكمة الناشئة من نفس الأمر والنهى لا من نفس الفعل، فقد يؤمر العبد وينهى وتكون الحكمة طاعته للأمر وانقياده له وبذله المطلوب، كما كان المطلوب من إبراهيم تقديم حب الله على حبه لابنه حتى تتم خلته به قبل ذبح هذا المحبوب لله، فلما أقدم عليه وقوى عزمه بإرادته لذلك، تحقق بأن الله أحب إليه من الولد وغيره، ولم يبق فى قلبه محبوب يزاحم محبة الله .

وأما فعل مأمور فى الشرع ليس فيه مصلحة، ولا منفعة، ولا حكمة، إلا مجرد الطاعة، والمؤمنون يفعلونه فهذا لا أعرفه، بل ما كان من هذا القبيل نسخ بعد العزم، كما نسخ إيجاب الخمسين صلاة إلى خمس» (١) .

● أساس تعليل الحسنات والسيئات جلب المصلحة ودرء المفسدة :

وعلى ذلك فلا وجود للتعبد المحض فى الشريعة عند ابن تيمية، بل كل أمر ونهى فى الشرع لابد وأن تكون المصلحة سبب تشريعه، لذلك نراه يقول : «الحسنات تعلل بعلتين :

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١٤ ص ١٤٤ - ١٤٦ مع بعض الاختصارات .

إحدهما : ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة .

والثانية : ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضرة .

وكذلك السيئات، تعلل بعلتين :

إحدهما : ما تتضمنه من المفسدة والمضرة .

والثانية : ما تتضمنه من الصد عن المنفعة والمصلحة .

مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [المنكيات: ٤٥] فبيّن الوجهين جميعاً، فقله : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ بيان لما تتضمنه من دفع المفسد والمضار، فإن النفس إذا قام بها ذكر الله ودعاؤه - لا سيما على وجه الخصوص - البسها ذلك صبغة صالحة تنهاها عن الفحشاء والمنكر، كما يحسه الإنسان من نفسه، ولهذا قاله تعالى : ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ [البقرة: ٤٥] فإن القلب يحصل له من الفرح والسرور وقرّة العين ما يغنيه عن اللذات المكروهة، ويحصل له من الخشية والتعظيم لله والمهابة . وكل واحد من رجائه وخشيته ومحبته ناهٍ عنها .
وقوله : ﴿ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ بيان لما فيها من المنفعة والمصلحة، أى ذكر الله الذى فيها أكبر من كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، فإن هذا هو المقصود لنفسه .

وأما من السيئات، فكقوله : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ﴾ [المائدة: ٩١] فبيّن فيه العلتين :

إحدهما : حصول مفسدة العداوة الظاهرة والبغضاء الباطنة .

والثانية : المنع من المصلحة التى هى رأس السعادة، وهى ذكر الله والصلاة، فيصد عن الأمور به إيجاباً واستحباباً .

وبهذا المعنى عللوا أيضاً كراهة أنواع الميسر من الشطرنج ونحوه، فإنه يورث

هذه المفسدة ويصد عن المأمور به، وكذلك الغناء، فإنه يورث القلب نفاقاً، ويدعو إلى الزنا...» (١).

● أساس تفاضل الأعمال هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، وليس المشقة:

فأساس التشريع هو جلب المصلحة ودفع المفسدة، والعمل الصالح هو الجالب للمصلحة الدارء للمفسدة، ولذلك يرى ابن تيمية أن أساس تفاضل الأعمال هو مقدار جلبها للمصلحة، ومقدار درءها للمفسدة، أما المقاييس الأخرى التي يعتقدها العامة أو قصار النظر أو محدودو العلم بشرع الله، مثل كون العمل شاقاً، فهذا غير مؤثر في تفضيل عمل على آخر، يقول رحمه الله: «ومما ينبغي أن يعرف أن الله ليس رضاه أو محبته في مجرد عذاب النفس، وحملها على المشاق، حتى يكون العمل كلما كان أشق كان أفضل، كما يحسب كثير من الجهال أن الأجر على قدر المشقة، في كل شيء لا ! ولكن الأجر على قدر منفعة العمل، ومصلحته، وفائدته، وعلى قدر طاعة أمر الله ورسوله.

فأي العمل كان أحسن، وصاحبه أطوع، وأتبع، كان أفضل. فإن الأعمال لا تتفاضل بالكثرة. وإنما تتفاضل بما يحصل في القلوب حال العمل.....

وأصل ذلك أن يعلم العبد أن الله لم يأمرنا إلا بما فيه صلاحنا، ولم ينهنا إلا عما فيه فسادنا، لهذا يثنى الله على العمل الصالح، ويأمر بالصلاح والإصلاح، وينهى عن الفساد.

فإن الله سبحانه حرم علينا الخبائث لما فيها من المضرة والفساد، وأمرنا بالأعمال الصالحة لما فيها من المنفعة والصلاح لنا، وقد لا تحصل هذه الأعمال إلا بمشقة، كالجهاد، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وطلب العلم، فيحتمل المشقة، ويثاب عليها، لما يعقبه من المنفعة. كما قال النبي ﷺ لعائشة لما اعتمدت من التنعيم عام حجة الوداع: «أجرك على قدر نصبك» (٢).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ١٩٢ - ١٩٥.

(٢) رواه البخاري. عن عائشة. كتاب الحج. باب أجر العمرة على قدر النصب. ج ٣ ص ٥ - ٦.

وأما إذا كانت فائدة العمل منفعة لا تقاوم مشقتها، فهذا فساد، والله لا يحب الفساد .

ومثال ذلك منافع الدنيا، فإن من تحمل مشقة لربح كثير، أو دفع عدو عظيم، كان هذا محموداً . وأما من تحمل كلفاً عظيمة، ومشاقاً شديداً لتحصيل يسير من المال، أو دفع يسير من الضرر، كان بمنزلة من أعطى ألف درهم، ليعتاض بمائة درهم . أو مشى مسيرة يوم، ليتغذى غدوة يمكنه أن يتغذى خيراً منها في بلده .

فالأمر المسنون جميعه مبناه على العدل، والاقتصاد، والتوسط الذى هو خير الأمور وأعلهاها، كالفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة، فمن كان كذلك، فمصيبه إليه إن شاء الله تعالى» (١) .

وعلى ذلك فليس من الإسلام تعذيب النفس بالرهينة، أو الأعمال الشاقة التى لا خير من ورائها، يقول رحمه الله: «قول بعض الناس: الثواب على قدر المشقة ليس بمستقيم على الإطلاق، كما قد يستدل به طوائف على أنواع من الرهبانيات والعبادات المبتدعة التى لم يشرعها الله ورسوله...، مثل التعمق والتنطع الذى ذمه النبى ﷺ...، ومثل الجوع أو العطش المفرط الذى يضر العقل والجسم، ويمنع أداء واجبات أو مستحبات أنفع منه، وكذلك الاحتفاء والتعري والمشى الذى يضر الإنسان بلا فائدة، مثل حديث أبى إسرائيل الذى نذر أن يصوم وأن يقوم قائماً، ولا يجلس، ولا يستظل، فقال النبى ﷺ: «فليجلس وليستظل وليتكلم وليتم صومه» (٢) رواه البخارى، وهذا باب واسع .

= رواه مسلم . عن عائشة . كتاب الحج . باب (١٧) ، بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من النسك . حديث رقم (١٢٦ - ١٢٧) ج ٢ ص ٨٧٦ - ٨٧٧ .

رواه أحمد . عن عائشة . ج ٨ ص ٤٣ .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٥ ص ٢٨١ - ٢٨٣ (باختصار) .

(٢) رواه البخارى . عن ابن عباس . كتاب الإيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي

معصية . ج ٨ ص ١٧٨ .

رواه أبو داود . عن ابن عباس . كتاب الإيمان والنذور . باب (٢٢) ما جاء فى النذر فى

المعصية . حديث (٣٣٠٠) ج ٣ ص ٥٩٩ - ٦٠٠ . =

● من أهم أسس الترجيح فى فروع الفقه تحقيق المصلحة ودرء المفسدة :

ونظرا لفلسفة إمامنا ابن تيمية فى فهم النصوص على أساس تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، ونظرا لجعله هذا المعيار حكماً فى التفضيل بين الأعمال بعضها وبعض، نظرا لذلك نراه يجعل تحقيق المصلحة ودفع المفسدة أساساً فى كثير من ترجيحاته فى فروع الفقه، يقول - رحمه الله - فى موضوع إخراج قيمة الزكاة : « وللناس فى إخراج القيم فى الزكاة ثلاثة أقوال :

أحدها : أنه يجرىء بكل حال . كما قاله أبو حنيفة .

والثانى : لا يجرىء بحال . كما قاله الشافعى .

والثالث : أنه لا يجرىء إلا عند الحاجة . مثل من تجب عليه شاة فى الإبل وليست عنده ... ، وهذا القول أعدل الأقوال ... ، ومعلوم أن مصلحة وجوب العين قد يعارضها أحياناً فى القيمة من المصلحة الراجحة، وفى العين من المشقة المنفية شرعاً^(١) .

ويؤكد رأيه هذا فى موضع آخر، فيقول مجيباً عن سؤال حول إعطاء التاجر الزكاة لمستحقها قيمة لا عيناً : « إذا أعطاه دراهم أجراً بلا ريب، وأما إذا أعطاه القيمة ففيه نزاع : هل يجوز مطلقاً؟ أو لا يجوز مطلقاً؟ أو يجوز فى بعض الصور للحاجة، أو المصلحة الراجحة؟ . على ثلاثة أقوال - فى مذهب أحمد وغيره - . وهذا القول أعدل الأقوال .

فإن كان آخذ الزكاة يريد أن يشتري بها كسوة، فاشترى رب المال له بها كسوة، وأعطاه، فقد أحسن إليه .

وأما إذا قوّم هو الثياب التى عنده وأعطاه، فقد يقوّمها بأكثر من السعر، وقد يأخذ الثياب من لا يحتاجها، بل يبيعها فيغرم أجره المنادى، وربما خسرت فيكون فى ذلك ضرر على الفقراء .

والأصناف التى يتجر فيها يجوز أن يخرج عنها جميعاً دراهم بالقيمة، فإن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٥ ص ٤٦ (باختصار) .

لم يكن عنده دراهم فأعطى ثمنها بالقيمة فالأظهر أنه يجوز، لأنه واسى الفقراء، فأعطاهم من جنس ماله» (١).

ويخطيء من يظن رأى الأحناف - الذى يجيز إخراج القيمة بإطلاق - هو الراجح، أو هو المحقق للمصلحة؛ بل رأى الراجح هو رأى ابن تيمية، لأن تفصيل الحالات ودراستها كل على حدة هو الذى يحقق المقصد الشرعى، وإلا فمن الممكن أن يكون دفع القيمة - فى بعض الأحيان - أمراً فى غير صالح الآخذ، تماماً كما قد يكون إعطاء العين - فى كثير من الأحيان - فى غير صالحه.

٣ - ترجيحات المصالح والمفاسد :

من أهم ما تركه الإمام ابن تيمية فى موضوع المقاصد الشرعية، هو ترجيحه بين أنواع المصالح والمفاسد المختلطة فى تعاملات الناس الحياتية، فالشرع يهدف إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، ولكن تطبيق هذه القاعدة يحتاج إلى الكثير من العلم بالنصوص الشرعية وكذلك بأحوال الناس، يقول رحمه الله: «فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير، ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين، فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعاً» (٢).

ويرى ابن تيمية أن المصلحة المحضة أمر مستحيل أو شبه مستحيل، يقول: «فحصول الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحته، فإن الفعل قد يكون فيه مفسدة راجحة على مصلحته، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فجميع المحرمات من الشرك والميسر والفواحش والظلم قد يحصل لصاحبه به منافع ومقاصد، لكن لما كانت مفسدها راجحة على مصالحها نهى الله ورسوله عنها، كما أن كثيراً من الأمور كالعبادات والجهاد

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٥ ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٣ ص ٣٤٣.

وإنفاق الأموال قد تكون مضرّة، لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع» (١).

وليس معنى أن المنهيات فيها مصالح، وأن المأمورات فيها مفسد اختلال موازين الحق، بل الميزان الذي يحتكم إليه المؤمنون موجود، يقول ابن تيمية: «ويكفي المؤمن أن يعلم أن ما أمر الله به فهو لمصلحة محضة أو غالبية، وما نهى الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبية، وأن الله لا يأمر العباد بما أمرهم لحاجته إليهم، ولا نهاهم عما نهاهم بخلاً به عليهم، بل أمرهم بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم، ولهذا وصف نبيه ﷺ بأنه ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]» (٢).

إذن فالقاعدة واضحة جلية عند إمامنا، كررها في عشرات المواضع، بأساليب كثيرة، وعبارات شتى، أما تطبيقات القاعدة التي وضعها، فما أكثرها، يقول رحمه الله: «فإن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته، ومنفعته راجحة على المضرة، وإن كرهته النفوس. كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]. فأمر بالجهاد وهو مكروه للنفوس، لكن مصلحته ومنفعته راجحة على ما يحصل للنفوس من ألمه، بمنزلة من يشرب الدواء الكريه لتحصل له العافية، فإن مصلحة حصول العافية له راجحة على ألم شرب الدواء» (٣).

ويقول أيضاً موضعاً نفس الفكرة ومطبقاً نفس القاعدة: «والشارع دائماً يرجح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ويدفع شر الشرين بالتزام أدناهما. وهذا كمن معه ماء في السفر هو محتاج إليه لطهارته، يؤمر بأن يتطهر به، فإن أراقه عصي، وأمر بالتيمم، وكانت صلاته بالتيمم خيراً من تفويت الصلاة» (٤).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١. ص ٢٦٤ - ٢٦٥ (بتصرف واختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٧. ص ٩١.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٤. ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٤) المرجع السابق. ج ٢٣. ص ١٨٢ - ١٨٣.

ويقول مبينا حكم الخروج على الأمراء الظلمة « وأصل ذلك العلم، فإنه لا يعلم العدل والظلم إلا بالعلم. فصار الدين كله العلم والعدل، وضد ذلك الظلم والجهل. قال الله تعالى: ﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. ولما كان ظلوماً جهولاً - وذلك يقع من الرعاة تارة، ومن الرعية تارة، ومن غيرهم تارة - كان من العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم، كما هو من أصول أهل السنة والجماعة وكما أمر به النبي ﷺ في الأحاديث المشهورة عنه... ونهوا عن قتالهم ما صلوا، وذلك لأن معهم أصل الدين المقصود، وهو توحيد الله وعبادته، ومعهم حسنات، وترك سيئات كثيرة.

وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ، أو غير سائغ، فلا يجوز أن يزال لما فيه من ظلم وجور، كما هو عادة أكثر النفوس تزيل الشر بما هو شر منه، وتزيل العدوان بما هو أعدى منه، فالخروج عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم، فيصبر عليه كما يصبر عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ظلم المأمور والمنهى في مواضع كثيرة»^(١).

ويوضح إمامنا نفس الفكرة في موضع آخر، يقول: «وعلىّ هو من الخلفاء الراشدين، ومعاوية أول الملوك، فالمسألة هي من هذا الجنس، وهو: قتال الملوك المسلمين مع أهل عدل واتباع لسيرة الخلفاء الراشدين. فإن كثيراً من الناس يبادر إلى الأمر بذلك، لاعتقاده أن في ذلك إقامة العدل، ويغفل عن كون ذلك غير ممكن، بل تربو مفسدته على مصلحته.

ولهذا كان مذهب (أهل الحديث) ترك الخروج بالقتال على الملوك البغاة، والصبر على ظلمهم، إلى أن يستريح برّ، أو يستراح من فاجر، وقد يكون هذا من أسرار القرآن في كونه لم يأمر بالقتال ابتداءً، وإنما قرر بقتال الطائفة الباغية بعد اقتتال الطائفتين، وأمر بالإصلاح بينهما»^(٢).

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - كذلك، أن الفعل الواحد قد تتعدد صفاته،

(١) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ١٧٩ - ١٨٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٤ ص ٤٤٤.

فيكون مأموراً به منهياً عنه في آن واحد، يقول: «والصواب أن ذلك ممكن في العقل، فأما الوقوع انسمعي فيرجع فيه إلى دليله، وذلك أن كون الواحد محبوباً مكروهاً، مرضياً مسخوطاً، مأموراً به منهياً عنه، مقتضياً للحمد والثواب والذم والعقاب، ليس هو من الصفات اللازمة كالأسود والأبيض، والمتحرك والساكن، والحي والميت، وإن كان في هذه الصفات كلام أيضاً. وإنما هو من الصفات التي فيها إضافة متعدية إلى الغير، مثل كون الفعل نافعاً أو ضاراً، ومحبوباً أو مكروهاً، والنافع هو الجالب للذة، والضار هو الجالب للألم، وكذلك المحبوب هو الذي فيه فرح ولذة للمحب مثلاً، والمكروه هو الذي فيه ألم للكاره ولهذا كان الحسن والقبح العقلي معناه المنفعة والمضرة، والأمر والنهي يعودان إلى المطلوب والمكروه، فهذه صفة في الفعل متعلقة بالفاعل أو غيره، وهذه صفة في الفعل متعلقة بالآمر الناهي.

ولهذا قلت غير مرة: إن حسن الفعل يحصل من نفسه تارة ومن الأمر تارة، ومن مجموعهما تارة.....

وإذا كان كذلك فنحن نعقل ونجد أن الفعل الواحد من الشخص أو من غيره يجلب له منفعة ومضرة معاً، والرجل يكون له عدوان يقتل أحدهما صاحبه، فيسر من حيث عدم عدو، ويساء من حيث غلب عدو. ويكون له صديقان يعزل أحدهما صاحبه، فيساء من حيث انعزال الصديق، ويسر من حيث تولى صديق.

وأكثر أمور الدنيا من هذا، فإن المصلحة المحضة نادرة، فأكثر الحوادث فيها ما يسوء ويسر، فيشتمل الفعل على ما ينفع ويحب ويراد ويطلب، وعلى ما يضر ويبغض، ويكره ويدفع.

وكذلك الأمر يأمر بتحصيل النافع، وينهي عن تحصيل الضار، فيأمر بالصلاة المشتملة على المنفعة، وينهي عن الغضب المشتملة على المضرة^(١). إذن فالفعل الواحد قد يكون محموداً من وجه، مذموماً من وجه آخر، والمثال: الصلاة في الدار المغصوبة.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٩ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ (باختصار).

ثم يردف الإمام بعد ذلك قائلاً: «فإذا قالوا: الممتنع أن يأمره بفعل واحد من وجه واحد، فيقول: صل هنا ولا تصل هنا، فإن هذا جمع بين النقيضين، والجمع بين النقيضين ممتنع، لأنه جمع بين النفي والإثبات، فقد يقال لهم: الجمع بين النقيضين ممتنع في الخبر، فإذا قلت: صلى زيد هنا ولم يصل هنا امتنع ذلك، لأن الصلاة هنا إما أن تكون، أو لا تكون، وكونها هو عينها، وما يتبعه من الصفات اللازمة التي ليس فيها نسبة وإضافة وتعلق. فأما الجمع بينهما في الإرادة والكراهة والطلب والدفع والمحبة والبغضة والمنفعة والمضرة فهذا لا يمتنع، فإن وجود الشيء قد يكون مراداً، ويكون عدمه مراداً أيضاً، وإذا كان في كل منهما منفعة للمريد، ويكون أيضاً وجوده أو عدمه مراداً أو مكروهاً، بحيث يلتذ العبد ويتألم بوجوده وبعده، كما قيل:

الشيب كرهٌ، وكرةٌ أن تفارقه فاعجب لشيء على البغضاء محبوبٌ

فهو يكره الشيب ويبغضه لما فيه من زوال الشباب النافع ووجود المشيب الضار، وهو شيء يحبه أيضاً ويكره عدمه، لما فيه من وجود الحياة، وفي عدمه الفناء» (١).

ويستمر ابن تيمية - في شتى كتاباته - في الترجيح بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح مع بعضها، والمفاسد مع بعضها، فيقول: «قد أمر الله رسوله بأفعال واجبة ومستحبة، وإن كان الواجب مستحباً وزيادة. ونهى عن أفعال محرمة أو مكروهة، والدين هو طاعته وطاعة رسوله... وكذلك حمد أفعاله هي الحسنات ووعد عليها، وذم أفعاله هي السيئات وأوعدها عليها، وقيد الأمور بالقدرة والاستطاعة والوسع والطاقة، فقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]

ونقول: إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة: كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار، وفي المكروه بعض حسنات.

فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٩ ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما. وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة.

فالأول : كالواجب والمستحب، وكفرض العين وفرض الكفاية، مثل تقديم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع.

والثاني : كتقديم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذى لم يتعين، وتقديم نفقة الوالدين عليه . . .

والثالث : كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب، كما فعلت أم كلثوم . . . ، وكتقديم قتل النفس على الكفر، كما قال تعالى : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: ٢١٧] ، فتقتل النفوس التى تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس، وكتقديم قطع يد السارق، ورجم الزانى، وجلد الشارب، على مضرة السرقة والزنا والشرب، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها فى الأصل سيئة وفيها ضرر، لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهى جرائمها، ولا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وأما الرابع : فمثل أكل الميتة عند الخمصة، فإن الأكل حسنة واجبة لا يمكن إلا بهذه السيئة، ومصلحتها راجحة . . . فتبين أن السيئة تحتل فى موضعين، دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها، وتحصل بما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها. والحسنة تترك فى موضعين، إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة. هذا فيما يتعلق بالموازنات الدينية^(١).

ويكرر إمامنا نفس الفكرة بأسلوب آخر فيقول : «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد. فإن الأمر والنهى

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٤٨ - ٥٣ (باختصار).

وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذى يفوت من المصالح أو يحصل من المفاصد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاصد هى بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالاتها على الأحكام.

وعلى هذا إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيث لا يفرقون بينهما، بل إما أن يفعلوهما جميعاً أو يتركوهما جميعاً: لم يجز أن يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن منكر بل ينظر: فإن كان المعروف أكثر أمراً به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينع عنه منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهى حينئذ من باب الصد عن سبيل الله، والسعى في زوال طاعته وطاعة رسوله وزوال فعل الحسنات.

وإن كان المنكر أغلب نهى عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمراً بمنكر وسعياً في معصية الله ورسوله، وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما، ولم ينع عنه.

فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهى، وتارة لا يصلح أمر ولا نهى حيث كان المعروف والمنكر متلازمين، وذلك فى الأمور المعينة الواقعة.

وأما من جهة النوع فيؤمر بالمعروف مطلقاً وينهى عن المنكر مطلقاً. وفى الفعل الواحد والطائفة الواحدة يؤمر بمعروفها وينهى عن منكرها، ويحمد محمودها ويذم مذمومها، بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات أكثر منه أو حصول منكر فوقه، ولا يتضمن النهى عن المنكر حصول أنكر منه، أو فوات معروف أرجح منه^(١).

وعلى أساس ما سبق يكون الكفر درجات، والإيمان درجات، يقول رحمه الله: «واعلم أن الكفر بعضه أغلظ من بعض، فالكافر المكذب أعظم جرمًا من

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ١٢٩ - ١٣٠.

الكافر غير المكذب. فإنه جمع بين ترك الإيمان المأمور به، وبين التكذيب المنهى عنه، ومن كفر وكذب وحارب الله ورسوله والمؤمنين بيده أو لسانه أعظم جرماً ممن اقتصر على مجرد الكفر والتكذيب، ومن كفر وقتل وزنا وسرق وصّد وحارب كان أعظم جرماً.

كما أن الإيمان بعضه أفضل من بعض، والمؤمنون فيه متفاضلون تفاضلاً عظيماً، وهم عند الله درجات، كما أن أولئك دركات، فالمقتصدون في الإيمان أفضل من ظالمى أنفسهم، والسابقون بالخيرات أفضل من المقتصدين» (١).

وبإعمال كل القواعد السابقة نراه يفتى بأن «من كانت العبادة توجب له ضرراً يمتنع عن فعل واجب أنفع له منها، كانت محرمة، مثل أن يصوم صوماً يضعفه عن الكسب الواجب، أو يمتنع عن العقل، أو الفهم الواجب، أو يمتنع عن الجهاد الواجب، وكذلك إذا كانت توقعه في محل محرم لا يقاوم مفسدته مصلحتها، مثل أن يخرج ماله كله، ثم يستشرف إلى أموال الناس ويسألهم.

وأما إن أضعفته عما هو أصلح منها وأوقعته في مكروهات، فإنها مكروهة» (٢).

وكذلك يقول: «فهذا الرجل الذى عقد مع الله تعالى صوم نصف الدهر، وقد أضر ذلك بعقله، وبدنه، عليه أن يفطر ويتناول ما يصلح عقله وبدنه، ويكفر كفارة يمين، ويكون فطره قدر ما يصلح به عقله وبدنه، على حسب ما يحتمل حاله، إما أن يفطر ثلثي الدهر، أو ثلاثة أرباعه، أو جميعه، فإذا صلح حاله، فإن أمكنه العود إلى صوم يوم وفطر يوم بلا مضرة، وإلا صام ما ينفعه من الصوم، ولا يشغله عما هو أحب إلى الله منه. فالله لا يحب أن يترك الأحب إليه بفعل ما هو دونه، فكيف يوجب ذلك» (٣).

وخير خاتمة لترجيحات ابن تيمية في المصالح والمفاسد، قوله - رحمه الله -

(١) المرجع السابق. ج ٢٠ ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) المرجع السابق. ج ٢٥ ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٥ ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

« وتام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرّين، ويعلم أن الشريعة مبناهما على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية فقد يدع واحبات، ويفعل محرّمات، ويرى ذلك من الورع !، كما يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة ويرى ذلك ورعاً، ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور، ويرى ذلك من الورع، ويمتنع عن قبول شهادة الصادق وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفية، ويرى ترك قبول سماع هذا الحق الذي يجب سماعه من الورع» (١) .

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١٠ ص ٥١٢.

الأساس الثاني : القياس

فقد عدّه ابن تيمية مصدراً من مصادر التشريع، بعد القرآن والسنة المتواترة وغير المتواترة والإجماع، يقول: «الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجة أيضاً عند جماهير الفقهاء لكن كثيراً من أهل الرأي أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد، ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس^(١) من ينكره رأساً، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقض»^(٢).

فالقياس دليل من أدلة الشرع عند ابن تيمية، ولكن استعماله بإطلاق مشكلة، لذلك يقول: «وأصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول: قياس الطرد، والثاني: قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله.

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علّق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط.

وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه.

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.

(١) هكذا وردت في مجموع الفتاوى، ولعلها تصحيف خطأ مطبعي، إذ كيف ينكر القياس من هو من أهل القياس؟ (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١١ ص ٣٤١.

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعاً أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصورة التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فسادة» (١).

فالأمر كله قائم على أساس العدل، فالقياس «من العدل الذي بعث الله به رسوله»، فالله سبحانه له مقاصد وحكم وغايات من تشريعاته، تتحقق عن طريق اتباع شرعه وتطبيقه، والعلة هي مظنة تحقق هذه المقاصد والمصالح، وهذا هو العدل الذي بعث الله به رسوله.

● لا شيء في الشريعة على خلاف القياس :

والتطبيق العملي لنظرية ابن تيمية في القياس - وكيف أنه دليل شرعي يستحيل أن يتناقض مع الأدلة الشرعية الأخرى - من خلال فروع الفقه، وخصوصاً في رد ابن تيمية على جمهور المسرفين في استعمال القياس - خصوصاً الأحناف -، حيث يبين خطأ كل من زعم أن ثمة أمراً في الشريعة جاء على خلاف القياس.

أولاً: المضاربة على خلاف القياس :

يقول رحمه الله: «فالذين قالوا: المضاربة والمساواة والمزارعة على خلاف القياس، ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض. فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا: تخالف القياس. وهذا من غلطهم. فإن هذه العقود من جنس المشاركات، لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركة جنس المعاوضة، وإن قيل إن فيها شوب المعاوضة.

وإيضاح هذا: أن العمل الذي يقصد به المال ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه، فهذه الإجارة اللازمة.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٠ ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

والثاني: أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهول أو غرر، فهذه الجعالة، وهي عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال: من رد عبدي الآبق فله مائة، فقد يقدر، وقد لا يقدر، وقد يرده من مكان قريب، وقد يرده من مكان بعيد، فلهذا لم تكن لازمة، لكن هي جائزة، فإن عمل هذا العمل استحق الجعل، وإلا فلا

وأما النوع الثالث: فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل، كما للجاعل والمستأجر قصد في عمل العامل، ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء...، فهذه مشاركة، هذا ينفع بدنه، وهذا ينفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة.....

ولهذا كان الصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل، لا أجره المثل، فيعطي العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله من الربح...، فأما أن يعطى شيئاً مقدراً مضموناً في ذمة المالك كما في الإجارة والجعالة، فهذا غلط ممن قاله. وسبب الغلط ظنه أن هذا إجارة فأعطاه في فاسدها عوض المثل كما يعطيه في المسمى الصحيح.

ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين، فلو أعطى أجره المثل لأعطى أضعاف رأس المال، وهو في الصحيحة لا يستحق إلا جزءاً من الربح إن كان هناك ربح، فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحق في الصحيحة؟^(١).

ثانياً: الحوالة على خلاف القياس:

يقول ابن تيمية: «وأما الحوالة، فمن قال: تخالف القياس، قال: إنها بيع دين بدين، وذلك لا يجوز، وهذا غلط من وجهين:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥٠٦ - ٥٠٩ (باختصار وتصرف).

أحدهما : أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهى عن بيع الكالئ بالكالئ،^(١) والكالئ هو المؤخر الذى لم يقبض بالمؤخر الذى لم يقبض.....

والوجه الثانى : أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذى له فى ذمة المحيل، ولهذا ذكر النبى ﷺ في معرض الوفاء، فقال فى الحديث الصحيح : «مطل الغنى ظلم، وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبّع»^(٢)، فأمر المدين بالوفاء، ونهاه عن المطل، وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على ملىء»^(٣).

(١) رواه البيهقى . فى سننه . عن ابن عمر رضى الله عنه بعدة أسانيد . كتاب البيوع . باب ما جاء فى النهى عن بيع الدين بالدين ج ٥ ص ٢٩٠ . (ط . دار المعرفة . بيروت . الأولى سنة ١٣٥٢ هـ) . المؤلف . أبى بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى ت : سنة ٤٥٨ ، والحديث ضعيف . خرجه الألبانى فى (ضعيف الجامع الصغير وزيادته) ج ٦ ص ٣٣ . حديث (٦٠٧٤) ط المكتب الإسلامى . بيروت . بدون رقم أو تاريخ .

(٢) رواه البخارى عن أبى هريرة كتاب الحوالات . باب فى الحوالة وهل يرجع فى الحوالة . ج ٣ ص ١٢٣ .

رواه مسلم . عن أبى هريرة . كتاب المساقاة . باب (٧) تحريم مطل الغنى . وصحة الحوالة ، واستحباب قبولها إذا أحيل على ملىء حديث (١٥٦٤) بإسنادين مختلفين .

رواه الترمذى . عن أبى هريرة . وعن ابن عمر بلفظ آخر . كتاب البيوع . باب (٦٨) ما جاء فى مطل الغنى أنه ظلم . حديث (١٣٠٨ - ١٣٠٩) . ج ٣ ص ٦٠٠ ، ٦٠١ .

رواه النسائى . عن أبى هريرة . كتاب البيوع . باب (١٠٠) مطل الغنى . ج ٧ ص ٣١٦ .

رواه مالك فى الموطأ . عن أبى هريرة . كتاب البيوع . باب (٣٩) جامع الدين . حديث (٢٦٧٤) ج ٢ ص ٣٨٣ .

رواه الدارمى . عن أبى هريرة . كتاب البيوع . باب (٤٨) فى مطل الغنى ظلم ص ٦٥٧ .

رواه أبو داود عن أبى هريرة . كتاب البيوع والإيجارات باب (١٠) فى المطل حديث (٣٣٤٥) . ج ٣ ص ٦٤٠ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٠ ص ٥١٢ - ٥١٣ .

ثالثا : القرض على خلاف القياس :

يقول ابن تيمية : « ومن قال : القرض خلاف القياس ، قال : لأنه بيع ربوى بجنسه من غير قبض . وهذا غلط ، فإن القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية ، ولهذا سماه النبي ﷺ منيحة . . . ، وباب العارية أصله أن يعطيه أصل المال لينتفع بما يستخلف منه ثم يعيده إليه ، . . . والمقرض يقرضه ما يقرضه لينتفع به ثم يعيد له بمثله ، فإن إعادة المثل تقوم مقام إعادة العين ، ولهذا نهى أن يشترط زيادة على المثل ، كما لو شرط في العارية أن يرد مع الأصل غيره .
وليس هذا من باب البيع ، فإن عاقلاً لا يبيع درهماً بمثله من كل وجه إلى أجل ، ولا يباع الشيء بجنسه إلا مع اختلاف الصفة أو القدر . . . » (١) .

رابعا : الإجارة على خلاف القياس :

ويقول في عقد الإجارة رداً على من يقول بأنه عقد على خلاف القياس :
« أما الإجارة ، فالذين قالوا : هي على خلاف القياس ، قالوا : إنها بيع معدوم ، لأن المنافع معدومة حين العقد ، وبيع المعدوم لا يجوز » .

ويرد عليهم بقوله : « وإذا قيل : هو بيع معدوم . قيل : نعم ! وليس في أصول الشرع ما ينهى عن بيع كل معدوم ، بل المعدوم الذي يحتاج إلى بيعه ، وهو معروف في العادة يجوز بيعه ، كما يجوز بيع الثمرة بعد بدو صلاحها ، فإن ذلك يصح عند جمهور العلماء ، كما دلت عليه السنة ، مع أن الأجزاء التي لم تخلق بعد معدومة ، وقد دخلت في العقد ، وكذلك يجوز بيع المقائى وغيرها على هذا القول » (٢) .

ثم يبين ابن تيمية الفرق في العلة في قياس الإجارة على بيع المعدوم بقوله :
« فهذا القياس في غاية الفساد ، فإن من شرط القياس أن يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع ، وهو هنا متعذر ، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها ، فلا يتصور أن تباع المنافع في حال وجودها كما تباع الأعيان في حال وجودها .

والشارع أمر الإنسان أن يؤخر العقد على الأعيان التي لم تخلق إلى أن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٠ ص ٥١٤ (باختصار) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣٠ ص ٢٠١ .

تخلق، فنهى عن بيع السنين، وبيع حبل الحبلية، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه... وهذا كله نهى عن بيع حيوان قبل أن يخلق، وعن بيع حب وثمر قبل أن يخلق، وأمر بتأخير بيعه إلى أن يخلق.

وهذا التفصيل، وهو: منع بيعه في الحال وإجارته في حال يمتنع مثله في المنافع، فإنه لا يمكن أن تباع إلا هكذا، فما بقى حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع، إلا أن يقال: فأننا أقيسه على بيع الأعيان المعدومة، فيقال له: هاهنا شيان: أحدهما: يمكن بيعه في حال وجوده وحال عدمه، فنهى الشارع عن بيعه إلا إذا وجد.

والشيء الآخر: لا يمكن بيعه إلا في حال عدمه، فالشارع لما نهى عن بيع ذلك حال عدمه، فلا بد إذا قست عليه أن تكون العلة الموجبة للحكم في الأصل ثابتة في الفرع، فلم قلت: إن العلة في الأصل مجرد كونه معدوماً؟ ولم لا يجوز أن يكون بيعه في حال عدمه مع إمكان تأخير بيعه إلى حال وجوده؟.

وعلى هذا التقدير فالعلة مقيدة بعدم خاص، وهو معدوم يمكن بيعه بعد وجوده، وأنت لم تبين أن العلة في الأصل القدر المشترك، كان قياسك فاسداً، وهذا سؤال المطالبة، وهو كاف في وقف قياسك^(١).

خامساً: النكاح على خلاف القياس :

يقول في الموضوع: ^(٢) «وأما قول من يقول: النكاح على خلاف القياس، ونحو ذلك، فهو من أفسد الأقوال، وشبهتهم أنهم يقولون: الإنسان شريف، والنكاح فيه ابتذال للمرأة، وشرف الإنسان ينافي الابتذال.

وهذا غلط، فإن النكاح من مصلحة شخص المرأة ونوع الإنسان، والقدر الذى فيه من كون الذكر يقوم على الأنثى هو من الحكمة التى بها تتم مصلحة جنس الحيوان - فضلاً عن نوع الإنسان - ، ومثل هذا الابتذال لا ينافي الإنسانية، كما لا ينافيها أن يتغوط الإنسان إذا احتاج إلى ذلك، وأن يأكل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٠ ص ٥٣٧ - ٥٣٨ (بتصرف واختصار).

(٢) لم ينسب الإمام هذا القول لأحد، وقد حاول الباحث أن يعرف من قائله فلم يستطع!.

ويشرب، وإن كان الاستغناء عن ذلك أكمل، بل ما احتاج إليه الإنسان، وحصلت له به مصنحته. فإنه لا يجوز أن يمنع منه، والمرأة محتاجة إلى النكاح، وهو من تمام مصلحتها: فكيف يقال: القياس يقتضى منعها أن تتزوج؟» (١).

سادسا : الفطر بالحجامة على خلاف القياس :

وفى هذا يقول ابن تيمية: «وأما الحجامة، فإنما اعتقد أن الفطر منها مخالف للقياس من اعتقد أن الفطر بما خرج لا مما دخل، وهؤلاء أشكل عليهم القىء والاحتلام ودم الحيض والنفاس.

وأما من تدبر أصول الشرع ومقاصده، فإنه رأى الشارع لما أمر بالصوم أمر فيه بالاعتدال، حتى كره الوصال، وأمر بتعجيل الفطر وتأخير السحور وجعل أعدل الصيام وأفضله صيام داود، وكان من العدل أن لا يخرج من الإنسان ما هو قيام قوته، فالقىء يخرج الغذاء، والاستمناء يخرج المنى، والحيض يخرج الدم، وبهذه الأمور قوام البدن، لكن فرق بين ما يمكن الاحتراز منه وما لا يمكن، فالاحتلام لا يمكن الاحتراز منه، وكذلك من ذرعه القىء وكذا دم الاستحاضة، فإنه ليس له وقت معين، بخلاف دم الحيض فإن له وقتا معينا، فالمحتجم أخرج دمه، وكذلك المقتصد، بخلاف من خرج دمه بغير اختياره كالمجروح، فإن هذا لا يمكن الاحتراز منه، فكانت الحجامة من جنس القىء والاستمناء والحيض، وكان خروج دم الجرح من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرع القىء، فقد تناسبت الشريعة وتشابهت، ولم تخرج عن القياس» (٢).

سابعا : بيع المصرة على خلاف القياس :

ويقول - رحمه الله - فى هذا المثال : « والأحكام التى يقال : إنها على خلاف القياس نوعين، نوع : مجمع عليه، ونوع : متنازع فيه.

فما لا نزاع فى حكمه تبين أنه على وفق القياس الصحيح

وأما المتنازع فيه : فمثل ما يأتى حديث بخلاف أمر، فيقول القائلون : هذا بخلاف القياس، أو بخلاف قياس الأصول، وهذا له أمثلة من أشهرها المصرة.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥١٥ (بتصرف واختصار قليلين) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥٢٧ - ٥٢٨ .

فإن النبي ﷺ قال: « لا تصروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاع مصرأة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»^(١). وهو حديث صحيح. فقال القائلون: هذا يخالف قياس الأصول من وجوه:

منها: أنه رد المبيع بلا عيب ولا خلف في صفة.

ومنها: أن الخراج بالضمان، فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه، وهنا قد ضمنه.

ومنها: أن اللبن من ذوات الأمثال، فهو مضمون بمثله.

ومنها: أن ما لا مثل له يضمن بالقيمة من النقد، وهنا ضمنه بالتمر.

ومنها: أن المال المضمون يضمن بقدره، لا يقدر بدله بالشرع، وهنا قدر بالشرع.

فقال المتبعون للحديث: بل ما ذكرتموه خطأ، والحديث موافق للأصول، ولو خالفها لكان هو أصلاً كما أن غيره أصل، فلا تضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب اتباعها كلها، فإنها كلها من عند الله.

(١) رواه البخاري. عن أبي هريرة. وعن ابن مسعود بلفظ آخر. كتاب البيوع. باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم. ج ٣ ص ٩٢.

رواه مسلم. عن أبي هريرة. بعدة أسانيد. كتاب البيوع. باب (٧) حكم بيع المصرة. حديث (١٥٢٤) ج ٣ ص ١١٥٨ - ١١٥٩.

رواه مالك في الموطأ. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (٤٤) ما ينهي عنه من المساومة والمبايعة. حديث (٢٧٠٢) ج ٢ ص ٣٩٤.

رواه أبو داود. عن أبي هريرة (بعدة أسانيد والفاظ) كتاب البيوع والإجازات. باب (٤٨) من اشترى مصرة فكرهها. حديث رقم (٣٤٤٣) إلى (٣٤٤٦) ج ٣ ص ٧٢٢ وما بعدها. باب (٤٢) بيع المصرة. حديث (٢٢٣٩) إلى (٢٢٤١) ج ٣ ص ٧٥٣.

رواه الدارمي. في سننه. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب الحكم فيمن اشترى مصرة. ج ٥ ص ٣١٨.

رواه أحمد. في مسند أبي هريرة. ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٩، ٢٧٣، ٣١٧، ٣٨٦، ٣٩٤، ٤٠٦، ٤١٠، ٤١١، ٤١٧، ٤٢٠، ٤٣٠، ٤٦٣، ٤٦٩، ٤٨١، ٤٨٣، ٥٠٧.

رواه الترمذي. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٩) ما جاء في المصرة. حديث (١٢٥١ - ١٢٥٢) ج ٣ ص ٥٥٣ - ٥٥٤.

رواه النسائي. عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب (١٤) النهي عن المصرة ج ٧ ص ٢٥٣.

أما قولهم: ردّ بلا عيب ولا فوات صفة، فليس فى الأصول ما يوجب انحصار الردّ فى هذين الشيئين، بل التدليس نوع ثبت به الردّ، وهو من جنس الخلف فى الصفة، فإن البيع تارة تظهر صفاته بالقول، وتارة بالفعل، فإذا ظهر أنه على صفة وكان على خلافها فهو تلبيس...

وأما قوله: «الخراج بالضمان»^(١)، فأولاً حديث المصرة أصبح منه باتفاق أهل العلم، مع أنه لا منافاة بينهما، فإن الخراج ما يحدث فى ملك المشتري. ولفظ الخراج اسم للغة: مثل كسب العبد، وأما اللبن ونحوه فملحق بذلك، وهنا كان اللبن موجوداً فى الضرع، فصار جزءاً من المبيع، ولم يجعل الصاع عوضاً عما حدث بعد العقد، بل عوضاً عن اللبن الموجود فى الضرع وقت العقد، وأما تضمين اللبن بغيره وتقديره بالشرع، فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد، فتعذرت معرفة قدره، فلهذا قدر الشارع البديل قطعاً للنزاع، وقدر بغير الجنس لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضى إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنه كأنه ابتاع لذلك اللبن الذى تعذرت معرفة قدره بالصاع من التمر»^(٢).

* * *

(١) رواه أبو داود. عن عائشة بعدة أسانيد. كتاب البيوع والإيجارات. حديث (٣٥٠٨) إلى (٣٥١٠). ج ٣ ص ٧٧٧ وما بعدها.
رواه الترمذى. عن عائشة بإسنادين. كتاب البيوع. باب (٥٣) ما جاء فىمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً حديث (١٢٨٥ - ١٢٨٦) ج ٣ ص ٥٨١ وما بعدها.
رواه النسائى. عن عائشة. كتاب البيوع. باب (١٥) الخراج بالضمان ج ٧ ص ٢٥٣ - ٢٥٥.
رواه أحمد. فى مسند عائشة رضى الله عنها. ج ٦ ص ٤٩، ٢٠٨، ٢٣٧.
رواه ابن ماجه. عن عائشة بإسنادين. كتاب التجارات. باب (٤٣) الخراج بالضمان. حديث (٢٢٤٢ - ٢٢٤٣) ج ٢ ص ٧٥٤.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥٥٥ - ٥٥٨ (باختصار).

الأساس الثالث : رفع الحرج

أما رفع الحرج عند ابن تيمية، فهو من أسس الشريعة الإسلامية الراسخة، وكثيراً ما يتطرق لهذا الموضوع في كتاباته، بل كثير من اختياراته الفقهية – كما سيتضح – تكون على أساس التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم.

● مبنى الشرع على التيسير والسعة ورفع الحرج :

يقول إمامنا في تفسير قوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] : « وتأمل قوله عز وجل : ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ كيف تجدد تحتهم أنهم في سعة ومنحة من تكاليفه، لا في ضيق وحرج ومشقة، فإن الوسع يقتضي ذلك، فاقترض الآية أن ما كلفهم به مقدور لهم من غير عسر ولا ضيق ولا حرج، بخلاف ما يقدر عليه الشخص، فإنه قد يكون مقدوراً له ولكن في ضيق وحرج عليه، وأما وسعه الذي هو منه في سعة فهو دون مدى الطاقة والمجهود، بل لنفسه فيه مجال ومتسع، وذلك مناف للضيق والحرج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] .

قال سفيان بن عيينه في قوله ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ : إلا يسرها لا عسرها، ولم يكلفها طاقتها، ولو كلفها طاقتها لبلغ المجهود. فهذا فهم أئمة الإسلام، وأين هذا من قول من قال إنه كلفهم ما لا يطيقونه البتة ولا قدرة لهم عليه؟^(١) .

● التكليف مشروط بالعلم والقدرة :

والكلام هنا تكملة للكلام السابق حول تكليف ما لا يطاق، فيقول – رحمه الله – : « الأمر والنهي الذي يسميه بعض العلماء (التكليف الشرعي)، هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة، فلا تجب الشريعة على من لا يمكنه العلم، كالمجنون والطفل، ولا تجب على من يعجز، كالأعمى والأعرج والمريض في

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٤ ص ١٣٧ – ١٣٨ .

الجهاد، وكما لا تجب الطهارة بالماء، والصلاة قائماً والصوم، وغير ذلك على من يعجز عنه، سواء قيل: يجوز تكليف ما لا يطاق، أو لم يعجز، فإنه لا خلاف أن تكليف العاجز الذي لا قدرة له على الفعل بحال غير واقع في الشريعة، بل قد تُسقط الشريعة التكليف عمن لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة تخفيفاً عنه، وضبطاً لمناط التكليف، وإن كان تكليفه ممكناً، كما رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وإن كان له فهم وتمييز، لكن ذلك لأنه لم يتم فهمه، ولأن العقل يظهر في الناس شيئاً فشيئاً، وهم يختلفون فيه. فلما كانت الحكمة خفية ومنتشرة قيدت بالبلوغ.

وكما لا يجب الحج إلا على من ملك زاداً وراحلة عند جمهور العلماء، مع إمكان المشى لما فيه من المشقة، وكما لا يجب الصوم على المسافر مع إمكانه تخفيفاً عليه، وكما تسقط الواجبات بالمرض الذي يخاف معه زيادة المرض وتأخير البرء، وإن كان فعلها ممكناً.

وأما كون الإنسان مريداً لما أمر به أو كارهاً له، فهذا لا تلتفت إليه الشرائع، بل ولا أمر عاقل، بل الإنسان مأمور بمخالفة هواه^(١).

ونلاحظ هنا الاتفاق التام أو شبه التام بين ابن تيمية والشاطبي في مسألة تكليف ما لا يطاق. وقد تحدث الشاطبي عن ذلك في النوع الثالث من قصد الشارع، وهو: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

فتكليف ما لا يطاق غير وارد عند ابن تيمية والشاطبي. ومخالفة هوى الإنسان أمر مأمور به في كثير من الأحيان^(٢).

التطبيق الفقهي لرفع الحرج عند ابن تيمية :

تطبيقاته كثيرة على هذا الأساس الفقهي، فالتكليف الشرعي يسقط بالعجز وعدم القدرة وعدم العلم، كما أن الله لا يؤاخذ المخطيء والناسي، وغير ذلك، ولكن المثال الواضح الذي انتقاه الباحث هنا، هو موضوع «التسعير»، وهل يجوز للدولة فرض أسعار معينة للسلع والخدمات أم لا يجوز.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٠ ص ٣٤٤ - ٣٤٦ (باختصار).

(٢) راجع الفصل التاسع من الباب الأول.

التسعير^(١) عند ابن تيمية :

وللفقهاء فى الموضوع رأيان، رأى يمنع التسعير ويحرمه بإطلاق، وهذا رأى هو رأى جمهور فقهاء المذاهب الأربعة، فهذا رأى هو « الرواية الراجحة »، وهو « رأى المفتى به » عند الحنابلة والشافعية والأحناف على تفاوت فى مدى اتساع « حالات الاستثناء » بين هذه المذاهب، فالأحناف يوسعون دائرة الاستثناء إلى حد ما، ثم يليهم الشافعية، ثم يأتى الحنابلة - وابن تيمية يفترض أنه منهم - فى موقع التشدد. ومن أنصار هذا رأى الظاهرية - كما يفهم من كلام إمامهم ابن حزم -، كذلك كثير من أئمة الحديث المتقدمين والمتأخرين كالشوكانى والصنعانى وغيرهم.

أما رأى الثانى - وخير ممثل له إمامنا ابن تيمية - فيجيز تدخل الدولة بالتسعير الجبرى فى حالات كثيرة، تبعاً لما يحقق العدل والمصلحة، وتجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية يرى وجوب التسعير الجبرى فى بعض الأحيان كما سوف يتضح .

أدلة رأى الأول :

أولاً: من القرآن الكريم :

استدلوا بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

(١) تعريف التسعير: فى اللغة: « السعر: الذى يقوم عليه الثمن، وجمعه أسعار، وقد أسعروا وسعروا بمعنى واحد: اتفقوا على سعر... والتسعير: تقدير السعر » لسان العرب المحيط. للعلامة ابن منظور. ج ٢ ص ١٤٨ « باختصار ». أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة: يوسف خياط. وبدعم مرعشلى. ط. دار لسان العرب - بيروت. وأنظر كذلك. القاموس المحيط. للفيروز آبادى ص ٥٢٢. ط: مؤسسة الرسالة.

و « التسعير الجبرى: أن تحدد الدولة بما لها من السلطة العامة ثمناً رسمياً للسلع، لا يجوز للبائع أن يتعداه... والسعر: ما يقوم عليه الثمن.

ويقال له سعر: إذا زادت قيمة. وليس له سعر: إذا أفرط رخصه. وسعر السوق الحالة التى يمكن أن تشتري بها الوحدة أو ما شابهها فى وقت ما « المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية. ج ١ ص ٤٣٢ « باختصار » مطبعة مصر.

والتسعير فى اصطلاح الفقهاء: « أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولى من أمور المسلمين امراً، أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنع من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة » نيل الأوطار. للشوكانى. ج ٥ ص ٣٣٥. ط دار الجليل. بيروت.

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴿٢٩﴾ [النساء: ٢٩] . ووجه الاستدلال: « أن من أكره على بيع ما له بدون ما يرضى به فقد أكل ماله بالباطل »^(١) ، كما أن الآية اشترطت التراضي، « فمن وقع الإجبار له أن يبيع بسعر لا يرضاه في تجارة فقد أجبر بخلاف ما في الكتاب »^(٢) . والملاحظ هنا أن هذا الاتجاه يرى أن في التسعير إكراهاً على بيع المال بدون رضى من صاحبه، وهذا - عند من يجيز التسعير - أمر نادر الحدوث أو معدوم .

ثانياً: من السنة المنطهرة :

استدلوا بعدة أحاديث منها قوله ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه »^(٣) . ووجه استدلالهم بالحديث السابق هو نفس وجه الاستدلال في الآية، إذ أن إجبار الناس على البيع بسعر لا يرضونه لا يحقق أخذ أموالهم عن طيب نفس .

(١) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار . للشوكاني . ج ٣ ص ٨١ . تحقيق محمد إبراهيم زايد . دار الكتب العلمية . بيروت .

(٢) المرجع السابق . ج ٣ . ص ٨١ .

(٣) روى هذا الحديث بالفاظ عدة، كلها متقاربة . رواه الدارقطني في السنن . في كتاب البيوع . عن ابن عباس . وعن عمرو بن يثرب . وعن أنس بن مالك . وعن عم أبي حرة الرقاشي . وعن حماد بن سلمة . حديث رقم (٨٧ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣) انظر في ذلك سنن الدارقطني . ج ٣ ص ٢٥ - ٢٦ . ط دار المحاسن - القاهرة .

وكذلك رواه أبو يعلى في مسند عم أبي حرة الرقاشي . راجع مسند أبي يعلى الموصلي . للإمام أحمد بن علي بن المديني التميمي : ت سنة ٣٠٧ هـ . ج ٣ ص ١٤٠ . حديث رقم (١٥٧٠ / ٢) . تحقيق وتخريج الأحاديث : حسين سليم أسد . ط دار المأمون للتراث . دمشق .

ورواه البيهقي في سننه . باب : من غصب لرحاً فادخله في سفينة أو بني عليه جداراً . عن عم أبي حرة الرقاشي . وفي باب : لا يملك أحد بالجنابة شيئاً جنى عليه إلا أن يشاء هو والمالك . عن ابن عباس ، وعن عمرو بن يثرب الضمري ، وعن ابن عمر . انظر السنن الكبرى للبيهقي . ج ٦ ص ٩٧ - ١٠٠ .

ورواية أبي حرة الرقاشي عن عمه ضعيفة . فيها علي بن زيد بن جدعان « ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة من أهل البصرة ، وقال : ولد وهو أعمى ، وكان كثير الحديث ، وفيه ضعف ، ولا يحتج به » وقد ضعفه كثير من الأئمة ، انظر في كل ذلك : تهذيب الكمال في أسماء الرجال . للإمام المزني . ج ٢ ص ٤٣٤ - ٤٤٥ . راوى رقم (٤٠٧٠) . تحقيق د . بشار عواد معروف . ط . مؤسسة الرسالة . الأولى . سنة ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م .

وعمدة الأدلة في الموضوع قوله ﷺ من حديث أبي هريرة: «أن رجلا جاء فقال: يا رسول الله، سَعَرْتُ، فقال: «بل ادعوا». ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله، سَعَرْتُ، فقال: «بل الله يخفض ويرفع، وإنني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة» رواه أبو داود.

وفى رواية أخرى عن أنس رضي الله عنه: «قال الناس: يا رسول الله غلا السعر، فسَعَرْنَا. فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإنني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يظالمني بمظلمة في دم ولا مال» رواه أبو داود^(١).

(١) روى هذا الحديث بطرق كثيرة، واللفظ هنا لأبي داود. قال الألباني: «صحيح... وللحديث شواهد بعضها بأسانيده حسنة تراها في «التلخيص»، وفي كتابي «الروض النضير». راجع غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام. لمحمد ناصر الدين الألباني ص. ط. المكتب الإسلامي. بيروت.

وهذا الحديث رواه أحمد في المسند. في مسند أنس بن مالك. ج ٣ ص ١٥٦ وص ٢٨٦. وفي مسند أبي سعيد الخدري. ج ٣ ص ٨٥. ورواه الدارمي. عن أنس بن مالك. ج ٢ ص ٢٤٩. ورواه أبو داود في سننه. باب (٥١) في التسعير. حديث (٣٤٥٠) عن أبي هريرة. وحديث (٣٤٥١) عن أنس بن مالك. ج ٣ ص ٧٣١. ورواه ابن ماجه: باب (٢٧) من كره أن يسعر. حديث رقم (٢٢٠٠) عن أنس. حديث (٢٢٠١) عن أبي سعيد الخدري. ج ٢ ص ٧٤١ - ٧٤٢. ورواه الترمذي: في كتاب البيوع. باب (٧٣) ما جاء في التسعير. حديث رقم (١٣١٤) عن أنس. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. ج ٢ ص ٣١٨ - ٣١٩. ورواه البيهقي في سننه: كتاب البيوع. باب التسعير. عن أبي هريرة. وعن أنس. ورواه الصنعاني في المصنف. في كتاب البيوع، باب: هل يسعر. حديث رقم (١٤٨٩٧) - (٩٨ - ٩٩) رواه عن قتادة عن الحسن. وعن إسماعيل بن مسلم عن الحسن. وعن الثوري عن سالم عن أبي الخعد. انظر المصنف لعبد الرزاق بن همام الصنعاني. ت: سنة ٢١١ هـ. ج ٨ ص ٣٠٥. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط. المجلس العلمي.

ورواه ابن حبان في صحيحه في كتاب البيوع. باب (٤) في التسعير والاحتكار. حديث رقم (٤٩٣٥) (إسناده صحيح على شرط مسلم. رجاله ثقات، رجال الشيخين غير حماد بن سلمة، فمن رجال مسلم). انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. ج ١١ ص ٣٠٧. للأمير علاء الدين بن بليان الفارسي.

ووجه استدلالهم من الحديث : « أنه لم يسعّر، وقد سأله ذلك، ولو جاز لأجابهم إليه »^(١) . كما أن « الحديث دليل على أن التسعير مظلمة، وإذا كان مظلمة، فهو محرم »^(٢) .

ثالثاً : من المعقول :

التسعير محرم شرعاً « لأنه ظلمٌ للبائع بإجباره على بيع سلعته بغير حق، أو منعه من بيعها بما يتفق عليه المتعاقدان »^(٣) .

كما أن التسعير « من أسباب الغلاء، لأنه يقطع الجلب، ويمنع الناس من البيع فيرتفع السعر »^(٤) . و « الإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن، أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران، وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم »^(٥) .

رد أصحاب الرأي الثاني على أدلة الفريق الأول :

أولاً : ردهم على دليلهم من القرآن :

ردهم أن التسعير ليس بإجبارٍ على البيع بسعر معين، يقول ابن تيمية : « ولا يجبر الناس على البيع . إنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحده ولي الأمر، على حسب ما يراه من المصلحة فيه للبائع والمشتري، ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس »^(٦) .

وهذا هو رأى المالكية، وقد اختاره ابن تيمية لما فيه من تحقيق العدل والمصلحة ومقاصد الشرع، يقول ابن رشد : لا يجبر – أى الإمام – الناس على البيع، وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده الإمام »^(٧) .

(١) المغنى لابن قدامة المقدسى ج ٦ ص ٣١١ ط . دار هجر . تحقيق د . عبد الفتاح الحلو .

(٢) سبل السلام . للمصنعاني ج ٣ ص ٤٨ حديث رقم (٧٦٢) ط . دار . الكتاب العربى .

(٣) الكافى لابن قدامة المقدسى . ج ٢ ص ٤١ ط . المكتب الإسلامى . بدون رقم أو تاريخ .

(٤) الكافى لابن قدامة المقدسى . ج ٢ ص ٤١ .

(٥) نيل الأوطار . للشوكانى . ج ٥ ص ٣٣٥ .

(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٨ ص ٩٤ .

(٧) البيان والتحصيل . لابن رشد القرطبي . ج ٩ ص ٣١٤ ط . دار الغرب الإسلامى .

وعلى ذلك لا مجال للاستدلال بالآية الكريمة، وموضوع الرضى فى البيع - حسب الكلام الذى ذكره ابن تيمية وابن رشد - لا يعتبر إذا كان هذا البيع لا يحقق العدل أصلاً، فلو كان البائع لا يرضيه إلا الربح الفاحش الذى يقصم ظهر المستهلك، فإنه فى هذه الحالة يعتبر رضاً مهذراً، إذ «لا ضرر ولا ضرار»^(١).

ثانياً : ردهم على دليلهم من السنة :

بالنسبة لحديث «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه»^(٢)، هذا الحديث يتكلم عن حرية مالك الشئ فى التصرف فى ملكه كيف يشاء، وأن المالك لا يجوز أن يسلب منه ملكه إلا برضاه، وبطيب نفسه.

ولكن حرية المالك فى الشريعة مقيدة بقيود، من أهمها: تحقيق المصلحة العامة، فإذا تعارضت هذه الملكية مع المصلحة العامة كان من حق الحاكم التدخل بتقييد حرية المالك - بالتسعير مثلاً - لكى تتحقق المصلحة العامة، وهذا مما لا خلاف فيه، أو الخلاف فيه أقل من أن يثير إشكالاً، يقول ابن تيمية: «فلو امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به»^(٣).

حديث التسعير «سبب الخلاف» :

من الواضح أن هذا الحديث هو سبب الخلاف بين الفريقين، فالأتجاه الأول فهمه على إطلاقه، فقالوا: التسعير حرام فى كل حال.

أما ابن تيمية والاتجاه الثانى، فقد اجتهدوا فى توجيه الحديث، يقول ابن تيمية: «ومن منع التسعير مطلقاً محتجاً بقول النبى ﷺ «إن الله هو المسعر... إلخ فقد غلط، فإن هذه قضية معينة، ليست لفظاً عاماً، وليس فيها أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه، أو طلب فى ذلك أكثر من عوض المثل»^(٤).

(١) سبق تخريجه ص ١١٩ .

(٢) سبق تخريجه ص ٢٣٣ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٧٦ - ٧٧ (بتصرف قليل) .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٩٥ (باختصار) .

فالحديث جاء فى ظرف غلاء طبيعى فى سوق المدينة المنورة، نتيجة العرض والطلب وغير ذلك من العوامل «الطبيعية» المؤثرة فى السعر، لذلك لم يكن لتدخل الدولة بالتسعير الجبرى - ممثلة فى شخص الرسول الكريم عليه السلام - مجازاً .

وقد أجاز العديد من التابعين التسعير، مثل سعيد بن المسيب، وربيع بن عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد الأنصارى، وهو قول أشهب من المالكية، «وجه قول أشهب: ما يجب من النظر فى مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم، والإفساد عليهم»^(١).

«وقد نظر هؤلاء العلماء التابعون إلى النهى معللاً بعدم ما يقتضيه، ومجرد غلاء السعر الذى حدث لا يوجب. فلما جدّ فى زمنهم ما يحوج إليه أفتوا به. ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث، بل الحديث باقٍ بحكمه، إلا أنه لما أصبح العمل مفوّتاً للمصلحة فى هذه الحالة ترك لذلك، حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه إلى التسعير رجعنا إلى العمل بالحديث، ولو كان نسخاً لما جاز الرجوع إلى حكم منسوخ بالإجماع.

ومن تأمل لفظ الحديث بروايته لم يجد فيه أن التسعير حرام، لا تصريحاً، ولا تلويحاً، بل غاية ما فيه تفويض الأمر إلى الله، لأنه القابض الباسط، وأمر لهم بالدعاء كى يرفع الله عنهم ما نزل بهم، ولم يكن ثمة غير غلاء السعر، والغلاء كما يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة فى ربح كبير، يكون من قضية العرض والطلب.

فلو كان الذى حدث فى عهد رسول الله ﷺ هو تحكم التجار قصد إضرار الناس، ما تركهم من غير تسعير رافعاً لهذا الظلم، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواة لهذا الحديث»^(٢).

(١) المنتقى شرح موطأ مالك. لأبى الوليد الباجى. ج ٥ ص ١٨. ط. دار الكتاب العربى. بيروت.

(٢) تعليل الأحكام: للأستاذ محمد مصطفى شلبى. ص ٧٩، ط. دار النهضة العربية. بيروت.

ثالثاً : ردهم على دليلهم من المعقول :

بداية : نلاحظ أن دليل الاتجاه الأول من المعقول عبارة عن مجموعة « افتراضات »، قد تتحقق، وقد لا تتحقق.

فهم يقولون : إن التسعير إجبار البائع على البيع بغير حق . والاتجاه الثانى يرى ذلك حراماً، ولكن ماذا لو كان الإجبار بحق ؟.

والاتجاه الأول يقول : إن التسعير من أسباب الغلاء، لأنه يقطع الجلب، ويمنع الناس من البيع، فتكسد البضائع... إلخ، وهذا صحيح، فالتسعير الظالم الذى لا يراعى مصلحة التاجر والمستهلك قد يؤدى لكل هذه الكوارث، من الغلاء، وظهور السوق السوداء، وعدم إشباع حاجات جمهور الناس، وتضخم ثروات قلة من المجتمع على حساب الأغلبية... إلخ، ولكن ماذا لو روعى فى التسعير العدل ومصلحة التاجر والمستهلك ؟. ويقول أصحاب الاتجاه الأول أيضاً : إن نظر الإمام فى مصلحة المشتري ليس بأولى من نظره فى مصلحة البائع، لذلك ينبغى ترك الفريقين يجتهدان لمصلحتيهما، وهذا صحيح، ولكن ماذا لو حاف أحد الطرفين على الآخر؟.

موضع النزاع :

من كل ما سبق يتضح أن الاتجاه الأول يرى حرمة التسعير لأن الوضع الأمثل للسوق هو تحديد السعر نتيجة للعوامل الاقتصادية الطبيعية، من العرض والطلب وعدد السكان وسعر العملة وندرة المنتج أو وفرته... إلخ، ولكن هذا الاتجاه - نظراً لتمسكه بظاهر الحديث - أغفل أن السوق كثيراً ما يتعرض لعوامل طارئة قد تتسبب فى تغير السعر تغيراً كبيراً بالزيادة والنقص، بحيث يحدث ظلم محقق للتاجر أو المستهلك.

فى هذه الحالات يكمن موضع النزاع، والاتجاه الثانى حين يتكلم عن جواز التسعير - أو وجوبه كما يرى ابن تيمية - يتحدث عن هذه الحالات التى يحدث فيها خلل يؤدى لظلم محقق، فهم - أصحاب الاتجاه الثانى - لا يتحدثون عن تسعير « أعمى » للبضائع، بل يتحدثون عن تسعير يراعى العدل لكل الأطراف من دون تحيز أو ظلم.

والقول بحرمة التسعير في كل حال يوقع الظلم بين الناس لا محالة، ويوقع الناس في العنت والخرج يقيناً، ذلك أن الأمور قد تسير على غير ما يشتهي الناس، فيطرأ على المعاملات في السوق طارئ، كأن يتحكم في السعر محتكر جشع، فهل من العدل أن يُترك شخص أو أشخاص يتحكمون في أرزاق الناس وأقواتهم، لكي يربحوا هم أرباحاً غير طبيعية لا تسير على سنن الله في الكون؟!

وعصرنا الحاضر يروى مئات القصص عن ألوف الطماعين، الذين يتحكمون في أقوات الناس، ويمنعون الخير عن عباد الله، بجمع الثروات من أقوات المساكين والفقراء ومحدودي الدخل. ولا حل مع أمثال هؤلاء المعتدين إلا بتحديد السعر، بحيث يظل هامش الربح معقولاً، وبحيث لا يحمل المستهلك أطماع هؤلاء الجشعين على ظهره المكدود بأعباء الحياة.

رأى ابن تيمية في التسعير :

ويمكن تلخيصه في عدة نقاط :

● التسعير ظلم ، أو عدل :

«فالتسعير منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز، بل واجب» (١).

الأصل في ضروريات الحياة «التسعير» :

مما يفهم من كلام شيخ الإسلام، أن الأصل في ضروريات الحياة، كالخبز والأقوات التي لا غنى عنها، التسعير، بحيث لا تكون هذه الأشياء - التي لا غنى للناس عنها - مجالاً للمضاربة والاستغلال، فلا يكون هناك فرصة أصلاً للتلاعب بأسعار هذه البضائع الضرورية التي من الممكن لو حدث فيها تلاعب أن تؤثر على جميع نواحي الحياة الاقتصادية والسياسية والأمنية وغيرها، يقول

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٨ ص ٧٦.

ابن تيمية: «والمقصود هنا، أن الناس إذا احتاجوا إلى الطحانين والخبازين فهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحتاجوا إلى صناعتهم...، فهؤلاء يستحقون الأجرة، وليس لهم أن يطالبوا إلا بأجرة المثل.

والثاني: أن يحتاجوا إلى الصنعة والبيع، فيحتاجوا إلى من يشتري الحنطة ويطحنها، وإلى من يخبزها ويبيعها خبزاً، لحاجة الناس إلى شراء الخبز من الأسواق، فهؤلاء لو مكنوا أن يشتروا حنطة الناس المجلوبة، ويبيعوا الدقيق والخبز بما شأوا، مع حاجة الناس إلى تلك الحنطة، لكن ذلك ضرراً عظيماً...، لذلك يجب عليهم أن يصنعوا الدقيق والخبز لحاجة الناس إلى ذلك، ويلزمون، ويسعر عليهم الدقيق والحنطة، فلا يبيعوا الحنطة والدقيق إلا بثمان المثل، بحيث يربحون الربح المعروف، من غير إضرار بهم ولا بالناس»^(١).

• يجب التسعير في حالات كثيرة :

مثل حالة الاحتكار، «فإن المحتكر هو الذي يعتمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام، فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظالم للخلق المشتريين، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل، ولهذا قال الفقهاء: من اضطر إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره، لم يستحق إلا سعره»^(٢).

ثم يضيف قائلًا: «وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، لا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم، فلو باع غيرهم ذلك منع، إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع، أو غير ظلم، لما في ذلك من الفساد.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٧٥ - ٧٦.

.....

= ثم اعتقل وامتحن نحو عامين، من قبل سبّان فاس في سنة ٧٥٦ هـ، وكان اعتقال ابن خلدون بسبب بعض الوشائيات عن اتصاله ببعض أعداء السلطان.

وأفرج عنه سنة ٦٥٩ هـ بعد موت السلطان ابن عنان وأعيد إلى مناصبه العالية في الدولة، حيث كان كاتب السر وناظر المظالم.

ثم سافر ابن خلدون إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقد استقبله ابن الأحمر سلطان البلاد آنذاك خير استقبال، وهباً له القصر المناسب، وأركب خاصته وحاشيته للقاءه احتفاء به.

وقد أرسله السلطان ابن الأحمر إلى قشتالة لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملك قشتالة سنة ٧٦٥ هـ، فقام بالمهمة على خير وجه، وأهدى ابن خلدون هدايا ملك قشتالة التي خصه بها إلى السلطان، فأقطعه السلطان قرية البيرة بغرناطة.

ثم توجه ابن خلدون بعد ذلك إلى بجاية، واستقبله سلطانها أبو عبد الله أيما استقبال، وخرج للقاءه بنفسه، وتهافت أهل البلد على ابن خلدون من كل مكان، يتمسحون به، ويقبلون يده، وكان يوماً مشهوداً.

ومن اليوم الثاني لوصوله، أمر السلطان كل كبار الدولة بمباكرة باب ابن خلدون، واستقل بحمل ملكه، وتفرغ لتدبير أمور السلطنة، وقدمه السلطان للخطابة بالجامع، وكان - رحمه الله - رغم انشغاله بأمور الحكم والسياسة، متفرغاً وقت النهار لتدريس العلم بالجامع.

وبعد ذلك قتل السلطان أبو عبد الله سنة ٧٦٧ هـ وخرج ابن خلدون من بجاية واستقر في بَسْكَرَة عند أميرها أحمد بن يوسف بن مزني. وفي بَسْكَرَة شايع السلطان عبد العزيز ملك المغرب، وظل على ذلك سنين، ثم رحل إلى الأندلس مرة أخرى سنة ٧٧٦ هـ فلقبه السلطان ابن الأحمر واحتفى به كعادته.

وبعد ذلك غادر إلى بلاد توجين بالمغرب وهناك كتب كتابه الشهير في التاريخ «العبر»، وكذلك مقدمة الكتاب المعروفة في تاريخ الفكر باسم «مقدمة ابن خلدون».

وبعد ذلك رحل إلى تونس سنة ٧٧٨ هـ، وقربه سلطانها أبو العباس، مما أثار صدور الحاقدين، ووشوا به عند السلطان، ولكن رجاحة عقله جعلته لا يصدق هذه الوشائيات.

وفي سنة ٧٨٤ هـ ركب ابن خلدون البحر معتذراً للسلطان بالحج، ووصل الإسكندرية، ولم يستطع الخروج للحج سنتها، فانتقل للقاهرة، فرأى «حاضرة الدنيا وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام وكرسى الملك...» كما يصفها هو.

ولما وصل القاهرة أكرمه أهلها، وجلس للتدريس في الجامع الأزهر.

ثم أقره الظاهر برفوق في قضاء المالكية، فأقام الحق حتى على الأمراء والكبراء، وصار يعزز بالصنف، لذلك عزل عدة مرات بعد كثرة الشكوى منه.

وبعد ذلك خرج ابن خلدون سنة ٧٨٩ هـ إلى الحج، وعاد إلى مصر ٧٩٠ هـ.

وبها توفي سنة ٨٠٨ هـ. رحمه الله.

(راجع في كل ذلك: كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر. للعلامة عبد الرحمن بن خلدون. ط. دار الفكر. الأولى. لبنان - بيروت. ج ٧. ص ٥٠٣ - ٧٤٢. وكذلك. البدر الطالع. للشوكاني ج ١ ص ٣٣٧ - ٣٣٩. وكذلك: الأعلام للزركلي. ج ٣. ص ٣٣٠).

... وتنقص جباية السلطان أو تفسد...، ويؤول ذلك إلى تلاشى الدولة وفساد عمران المدينة.

ومن أجل هذه المفساد حظر الشرع ذلك كله وشرع المكايسة فى البيع والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل سداً لأبواب المفساد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش.

واعلم^(١) أن الداعى لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف فى الأموال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفى به الدخل على القوانين المعتادة...، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد، إلى أن تنمى دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها^(٢).

وكما يجوز التسعير فى حالة الاحتكار يجوز كذلك فى حالات قضاء الدين الواجب أو النفقة الواجبة، والتسعير هنا - عند ابن تيمية - بمعنى الإكراه على البيع الواجب بسعر المثل، يقول: «يجوز الإكراه على البيع بحق فى مواضع، مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب والنفقة الواجبة»^(٣).

وكذلك يجوز الإكراه على عدم البيع إلا بثمن المثل، يقول ابن تيمية: «والإكراه على أن لا يبيع إلا بثمن المثل لا يجوز إلا بحق، ويجوز فى مواضع، مثل المضطر إلى طعام الغير، ومثل الغراس والبناء فى ملك الغير، فإن لرب الأرض أن يأخذه بقيمة المثل لا بأكثر. ونظائره كثيرة»^(٤).

ومن حالات التسعير الواجبة كذلك عند شيخ الإسلام شدة حاجة الناس إلى بضاعة بعينها، يقول: «إذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد، فعلى أهل

(١) ينه ابن خلدون هنا إلى أن الخلل الاقتصادي الذى يتسبب فيه الاحتكار أساسه خلل سياسى، وهى نقطة ذكية لم يتعرض لها الفقهاء.

(٢) مقدمة ابن خلدون للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون المغربى ص ٥١٢ - ٥١٤ (بتصرف واختصار). ط. دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة. سنة ١٩٨٢ م. بيروت لبنان.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٧٧.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٧٧ - ٧٨.

السلاح أن يبيعه بعوض المثل، ولا يمكنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو، أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون، والإمام لو عين أهل الجهاد للجهاد تعين عليهم،... فإذا وجب عليه أن يجاهد بنفسه وماله، فكيف لا يجب عليه أن يبيع ما يحتاج إليه في الجهاد بعوض المثل» (١).

تسعير «الخدمات» يجوز، وقد يجب أيضاً :

يقول ابن تيمية - رحمه الله - : « فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عرض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم، كما إذا احتاج الجند المرصدون للجهاد إلى فلاحه أرضهم، ألزم من صناعته الفلاحه بأن يصنعها لهم، فإن الجند يلزمون بأن لا يظلموا الفلاح، كما ألزم الفلاح أن يفلح للجند» (٢).

ثم يقول بعد عدة استطرادات : « والمقصود هنا : أن ولي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما تحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحه والحياكة والبنائة فإنه يقدر أجرة المثل، فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك، حيث تعين عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب.

وكذلك إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك، فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكن المستعملون من ظلمهم، ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم مع الحاجة إليها، فهذا تسعير في الأعمال» (٣).

«ومن ذلك إذا كان الناس محتاجين إلى من يطحن لهم ومن يخبز لهم، لعجزهم عن الطحن والخبز في البيوت» (٤)، فهؤلاء أيضاً ليس لهم إلا أجرة المثل، لا يظلمون ولا يُظلمون.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٨ ص ٨٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٨٢.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٨٦ - ٨٧.

(٤) المرجع السابق. ج ٢٨ ص ٨٨.

● كيفية التسعير :

يجيب ابن تيمية على هذا السؤال بقوله : « وأما صفة ذلك عند من جوزه : فقال ابن حبيب : ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم ، فيسألهم كيف يشترون ؟ وكيف يبيعون ؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعمامة سداد ، حتى يرضوا ، ولا يجبرون على التسعير ، ولكن عن رضا .

قال : وعلى هذا أجازته من أجازته »^(١) .

من كل ما سبق نرى شيخ الإسلام رجح الرأي المخالف لظاهر الحديث الشريف ، عملاً بالمقصد الشرعي ، وتطبيقاً لمبدأ رفع الحرج ، وهو - رغم موافقته لبعض المالكية والأحناف - يتميز عنهم في إيجابه للتسعير على الدولة في بعض الأحيان ، وليس هذا بغريب على إمامنا العظيم الذي يغوص في نصوص الشريعة ومبادئها حتى يصل إلى المقصد الشرعي من وراء النص ، وعلى هذا الأساس تكون ترجيحاته واختياراته الفقهية .

* * *

(١) المرجع السابق . ج ٢٨ ص ٩٤ .

الأساس الرابع : سد الذرائع

فالعمل قد يكون حكمه مباحاً، ولكن نظراً لإفضائه إلى محرم، أو نظراً لعاقبته التي تنافي قصد الشارع، يأخذ هذا العمل حكم ما يفضي إليه أو حكم عاقبته .

يقول ابن تيمية : « الله سبحانه ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها . والذريعة : ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل : الذريعة للفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى الفعل المحرم . أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلاً، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فساداً كالقتل والظلم، فهذا ليس من هذا الباب، فإننا نعلم أنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فساداً، بحيث تكون ضرراً لا منفعة فيه، أو لكونها مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة وهي مفضية إلى ضررٍ أكثر، فتحرّم . فإن كان ذلك الفساد فعل محظور سميت ذريعة، وإلا سميت سبباً ومقتضياً ونحو ذلك من الأسماء المشهورة .

ثم هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يحرمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي، ولكن الطبع متفاض لإفضائها . وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً، فإن لم يكن فيه مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل وإلا حرّمها أيضاً» (١) .

• أقسام الذرائع :

وأقسام الذرائع عند ابن تيمية يراعى فيها كونها حيلة للوصول إلى المحرم أو لا، لذلك نراه يقول : « ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها . ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم، فهذا القسم

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى . ج ٣ ص ١٣٨ . والنص المنقول من رسالة شيخ الإسلام الشهيرة باسم (إقامة الدليل على إبطال التحليل) . ط . دار المنار . بمصر . سنة ١٤١١ هـ سنة ١٩٩١ م .

الثاني يجامع الحيل، بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة، وقد لا يقترن. كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع. فصارت الأقسام ثلاثة :

ما هو ذريعة وهو مما يحتال به. كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن ثمن الربوي بربوي لا يباع بالأول نساء، وكقرض بني آدم.

الثاني : ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسب الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذان لا يقصدهما مؤمن.

الثالث : ما يحتال به من المباحات في الأصل، كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة، وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة.

والغرض هنا أن الذرائع حرّمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشئ نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع. وبهذا التحرير يظهر علة التحريم في مسائل العينة وأمثالها وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا، فيصير ذريعة فيسد هذا الباب لئلا يتخذها الناس ذريعة إلى الربا، ويقول القائل : لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعوا الإنسان فعله مرة إلى أن يقصده مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال، ولا يميز بين القصد وعدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفي يخفى من نفسه على نفسه.

وللشريعة أسرار في سد الفساد وحسم مادة الشر، لعلم الشارع بما جبلت عليه النفوس، وبما يخفى على الناس من خفي هداها الذي لا يزال يسرى فيها حتى يقودها إلى الهلكة، فمن تحذلق على الشارع، واعتقد في بعض المحرمات أنه إنما حرم لعله كذا، وتلك العلة مقصودة فيه، فاستباحه بهذا التأويل، فهو ظلم لنفسه، جهول بأمر ربه، وهو إن نجا من الكفر لم ينج غالباً من بدعة، أو فسق، أو قلة فقه في الدين، وعدم بصيرة^(١).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى. ج ٣ ص ١٣٩ - ١٤٠.

● التطبيق الفقهي لسد الذرائع :

وقد أورد ابن تيمية بعد النصوص السابقة عن مبدأ سد الذرائع وأقسامه ومدى ارتباطها بموضوع الحيل... الخ، أورد بعد ذلك ثلاثين مثلاً فقهياً على الموضوع، كما طبق هذا المبدأ في شتى مؤلفاته الفقهية والأصولية، ومن أهم هذه التطبيقات :

المثال الأول : «قوله سبحانه وتعالى : ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] حرم سب الآلهة مع أنه عبادة، لكونه ذريعة إلى سبهم الله سبحانه وتعالى، لأن مصلحة تركهم سب الله سبحانه راجحة على مصلحة سبنا لآلهتهم» (١) .

المثال الثاني : «أن النبي ﷺ كان يكفّ عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة، لئلا يكون ذريعة إلى قول الناس إن محمداً ﷺ يقتل أصحابه، لأن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه، وممن لم يدخل فيه، وهذا النفور حرام» (٢) .

المثال الثالث : «أنه حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية والسفر بها ولو في مصلحة دينية حسماً لمادة ما يحاذر، من تغير الطباع، وشبه الغير» (٣) .

المثال الرابع : «أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، وكان من حكمة ذلك أنهما وقت سجود الكفار للشمس، ففنى ذلك تشبيه بهم، ومشابهة الشيء لغيره، ذريعة إلى أن يعطى بعض أحكامه، فقد يفضى ذلك إلى السجود للشمس، أو أخذ بعض أحوال عابديها» (٤) .

المثال الخامس : «أنه تقدم عن النبي ﷺ وأصحابه منع المقرض قبول هدية المقرض إلا أن يحسبها له، أو يكون قد جرى ذلك بينهما قبل القرض . وما ذاك إلا لأن لا تتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية، فيكون ربا إذا استعاد ماله بعد أن أخذ فضلاً . وكذلك ما ذكر من منع الوالي والقاضي قبول الهدية، ومنع

(١) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤٠ .
(٢) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤١ .
(٣) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤١ .
(٤) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤١ .

الشافع قبول الهدية . فإن فتح هذا الباب ذريعة إلى فساد عريض في الولاية الشرعية»^(١) .

المثال السادس : « أن النبي ﷺ نهى عن إقامة الحدود بدار الحروب ، لئلا يكون ذريعة إلى اللحاق بالكفار »^(٢) .

المثال السابع : « أن الله سبحانه منع رسول الله ﷺ لما كان بمكة من الجهر بالقرآن ، حيث كان المشركون يسمعون ، فيسبون القرآن ومن أنزله ومن جاء به »^(٣) .

المثال الثامن : « أن الله سبحانه أوجب إقامة الحدود سداً للتذرع إلى المعاصي إذا لم يكن عليها زاجر ، وإن كانت العقوبات من جنس الشر . ولهذا لم تشرع الحدود إلا في معصية تتقاضاها الطباع ، كالزنا والشرب والسرقة والقذف ، دون أكل الميتة والرمي بالكفر ونحو ذلك ، فإنه اكتفى فيه بالتعزير »^(٤) .

المثال التاسع : « أن السنة مضت بكراهة أفراد رجب بالصوم ، وكراهة أفراد يوم الجمعة . وجاء عن السلف ما يدل على كراهة صوم أيام أعياد الكفار ، وإن كان الصوم نفسه عملاً صالحاً ، لئلا يكون ذريعة إلى مشابهة الكفار ، وتعظيم الشيء تعظيماً غير مشروع »^(٥) .

المثال العاشر : « أن النبي ﷺ أمر الذي أرسل معه بهديه إذا عطب شيء منه دون المحل ، أن ينحره ويصبغ نعله الذي قلده بدمه ويخلى بينه وبين الناس ، ونهاه أن يأكل منه هو أو أحد من أهل رفقته . قالوا : وسبب ذلك ، أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم أهل رفقته قبل بلوغ المحل ، فربما دعت نفسه إلى أن يقصر في علفها وحفظها مما يؤذيها ، لحصول غرضه بعطبها دون المحل ، كحصوله ببلوغها المحل من الأكل والإهداء . فإذا آيس من حصول غرضه في عطبها ، كان

(١) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤٢ - ١٤٣ . (٢) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤٣ .

(٣) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤٤ . (٤) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤٤ .

(٥) المرجع السابق . ج ٣ ص ١٤٥ .

ذلك أدعى إلى إبلاغها المحل، وأحسم لمادة هذا الفساد وهذا من أطف سد الذرائع»^(١).

● سد الذرائع، والمصالح :

وخلاصة الكلام فى هذا الموضوع، أن لابن تيمية فى سد الذرائع أصليين، الأول : ما يتوسل به إلى الحرام يكون ذريعة محرمة. وقد تم توضيح ذلك فى الصفحات السابقة.

الأصل الثانى : أن ما نهى عنه سداً للذريعة، قد يباح للمصلحة الراجحة. يقول رحمه الله : « ... فنهى عن الصلاة فى هاتين الوقتين سداً للذريعة، حتى ينقطع التشبه بالكفار، ولا يتشبه بهم المسلم فى شركهم. كما نهى عن الخلوة بالأجنبية، والسفر معها، والنظر إليها لما يفضى إليه من الفساد، ونهاها أن تسافر إلا مع زوج، أو ذى محرم، وكما نهى عن سب آلهة المشركين، لئلا يسبوا الله بغير علم... ثم إن ما نهى عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجحة، كما يباح النظر إلى المخطوبة، والسفر بها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان ابن المعطل، فإنه لم ينه عنه، إلا فى أنه يفضى إلى المفسدة، فإذا كان مقتضياً للمصلحة الراجحة لم يكن مفضياً إلى المفسدة »^(٢).

ويقول كذلك - رحمه الله - مستطرداً من موضوع استثناء الصلوات ذوات الأسباب من النهى العام فى أوقات النهى، مثل تحية المسجد وغيرها : « وأيضاً فالنهى عن الصلاة فيها هو من باب سد الذرائع، لئلا يتشبه بالمشركين، فيفضى إلى الشرك. وما كان منهيّاً عنه لسد الذريعة لا لأنه مفسدة فى نفسه، يشرع إذا كان فيه مصلحة راجحة، ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة.

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٤٥.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٣ ص ١٨٦ - ١٨٧ (باختصار).

والصلاة لله فيه ليس فيها مفسدة، بل هي ذريعة إلى المفسدة، فإذا تعذرت المصلحة إلا بالذريعة شرعت، واكتفى منها إذا لم يكن هناك مصلحة. وهو التطوع المطلق. فإنه ليس في المنع منه مفسدة، ولا تفويت مصلحة، لإمكان فعله في سائر الأوقات.

وهذا أصل لأحمد وغيره: في أن ما كان من باب سد الذريعة، إنما ينهى عنه إذا لم يحتج إليه، وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلا به. وقد ينهى عنه، ولهذا يفرق في العقود بين الحيل وسد الذرائع. فإن المحتال يقصد المحرم، فهذا ينهى عنه. وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم، لكن إذا لم يحتج إليها نهى عنها، وأما مع الحاجة فلا^(١).

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٣ ص ٢١٤ - ٢١٥.

الأساس الخامس : إبطال الحيل

وهذا الأساس مرتبط بالأساس الذى قبله، وهو «سد الذرائع» كما سبق التوضيح.

فإن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام لأهداف ومقاصد، وجعل لهذه الأحكام أسباباً وصوراً وأشكالاً معينة، والمحتال يأخذ السبب والشكل والصورة، وباحتياله ينحرف عن الهدف والمقصد. لذلك فأساس تحريم الاحتيال ومنعه هو مراعاة مقاصد الشريعة.

وابن تيمية - رحمه الله - من أكثر العلماء الذين اهتموا بموضوع الحيل، نظراً لاهتمامه الشديد بموضوع المقاصد، لذلك ألف مؤلفه الشهير (إقامة الدليل على إبطال التحليل) وقد بحث فيه مسألة الحيل الشرعية، وأبطل جميع أنواع الحيل التى تهدر مقاصد الشرع.

● تعريف الحيل :

وقد عرف ابن تيمية الحيل بقوله: «الحيلة: أن يقصد سقوط الواجب أو حلّ الحرام، بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع. فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له. وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده من حكم السبب. فيكون بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعى ونتيجته، وهو لم يأتى بقوامه وحقيقته، فهذا خداع لله، واستهزاء بآيات الله، وتلاعب بحدود الله»^(١).

● أدلة إبطال الحيل :

وقد ذكر ابن تيمية - أن أدلة إبطال الحيل أكثر من أن تحصر، وذكر منها أربعاً وعشرين دليلاً، منها:

١ - «أنه سبحانه وتعالى قال فى صفة أهل النفاق من مظهرى الإسلام:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية الكبرى. ج ٣ ص ١٢.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٨ - ٩] ... فأخبر سبحانه أن هؤلاء المخادعين مخدوعين، وهم لا يشعرون بذلك، وأن الله خادع من يخادعه ... والمخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافه لتحصيل المقصود ... فلما كان قول القائل آمنا بالله وباليوم الآخر إنشاء للإيمان. أو إخباراً به، وحقيقته أن يكون صادقاً في هذا الإنشاء والإخبار ...، وحكمه أن يعصم دمه وماله في الدنيا، وأن يكون له ما للمؤمنين، كان من قال هذه الكلمة غير مبطن لحقيقتها بل مريداً لحكمها وثمرتها فقط مخادعاً لله ورسوله، وكان جزاؤه أن يظهر الله سبحانه ما يظن أنه كرامة، وفيه عذاب أليم، كما أظهر للمؤمنين ما ظنوا أنه إيمان وفي ضمنه الكفر.

وهكذا قول القائل: بعت، واشتريت، واقتضيت، وأنكحت، ونكحت، إنشاء للعقد أو إخباراً به، فإذا لم يكن مقصوده انتقال الملك الذي وضعت له هذه الصيغة ولا ثبوت النكاح الذي جعلت له هذه الكلمة، بل مقصوده بعض أحكامها التي قد يحصل ضمناً وقد لا يحصل، أو قصد ما ينافي قصد العقد، أو قصده بالعقد شيء آخر خارج عن أحكام العقد، وهو أن تعود المرأة إلى زوجها المطلق بعد الطلاق، أو أن تعود السلعة إلى البائع بأكثر من ذلك الثمن أو ... كان مخادعاً، لمباشرته للكلمات التي جعلت لها حقائق ومقاصد، وهو لا يريد مقاصدها وحقائقها، وهو ضرب من النفاق في آيات الله وحدوده، كما أن الأول نفاق في أصل الدين^(١).

٢ - «أن الله سبحانه أخبر عن أهل الجنة الذين بلاهم بما بلاهم به في سورة (نون). وهم قوم كان للمساكين حق في أموالهم إذا جردوا نهاراً، بأن يلتقط المساكين ما يتساقط من الثمر. فأرادوا أن يجردوا ليلاً ليسقط ذلك الحق، ولئلا يأتيهم مسكين، فأرسل الله على جنتهم طائفاً وهم نائمون، فأصبحت كالصرير، عقوبة على احتيالهم لمنع الحق الذي كان للمساكين في أموالهم، فكان في ذلك عبرة لكل من احتال لمنع حق الله أو لعباده من زكاة أو شفعة^(٢).

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣ - ١٤ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٦.

٣ - أن الله سبحانه قال في كتابه: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أَعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٦٥ - ٦٦] ...، وقد ذكر جماعات من العلماء والفقهاء وأهل التفسير أنهم احتالوا على الصيد يوم السبت بحيلة تخيل بها في الظاهر أنهم لم يصيدوا في السبت» (١).

ثم يكمل شيخ الإسلام كلامه قائلاً: «ومعلوم أنهم لم يستحلوها تكديباً لموسى عليه السلام وكفراً بالتوراة، وإنما هو استحلال تأويل واحتيال، ظاهره ظاهر الاتقاء، وحقيقته حقيقة الاعتداء.

ولهذا - والله أعلم - مسخوا قردة، لأن صورة القرود فيها شبه من صورة الإنسان، وفي بعض ما يذكر من أوصافه شبه منه، وهو مخالف له في الحد والحقيقة. فلما مسخ أولئك المعتدون دين الله بحيث لم يتمسكوا إلا بما يشبه الدين في بعض ظاهره دون حقيقته، مسخهم الله قردة يشبهونهم هم في بعض ظاهرهم دون الحقيقة جزاءً وفاقاً» (٢).

٤ - «أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقريبات والعبادات. فيجعل الشيء حلالاً أو حراماً، أو صحيحاً أو فاسداً، أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه. كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة. ودلائل هذه القاعدة كثيرة جداً. منها قوله تعالى: ﴿وَبَعُولَتَيْنِ بِصِغَارٍ فِي ذَلِكَ إِذَا أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١] فإن ذلك نص في أن الرجعية إنما ثبتت لمن قصد الإصلاح دون الضرر...، ومنها قوله سبحانه: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مَضَارٍ﴾ [النساء: ١٢] فإن الله سبحانه إنما قدم على الميراث وصية من لم يضار الورثة بها. فإذا أوصى ضراراً كان ذلك حراماً، وكان للورثة إبطاله، وحرم على الموصي له أخذه بدون رضاهم» (٣).

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٩.

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٧.

(٣) المرجع السابق. ج ٣ ص ٣٩ - ٤٠ (باختصار).

٥ - « وهو أن الحيلة تصدر من رجل كره فعل ما أمر الله سبحانه، أو ترك ما نهى الله سبحانه عنه... والواجب أن تتلقى أحكام الله بطيب نفس وانسراح صدر، وأن يتيقن العبد أن الله لم يأمر إلا بما في فعله صلاح، ولم ينهه إلا عما في فعله فساد. سواء كان ذلك من نفس العبد، بالأمر والنهي، أو من نفس الفعل، أو منهما جميعاً. وأن المأمور به بمنزلة القوت الذي هو قوام العبد، والمنهي عنه بمنزلة السموم التي هي هلاك البدن وسقمه.

ومن يتيقن هذا لم يقصد أن يحتال على سقوط واجب في فعله صلاح له، ولا على فعل محرم في تركه صلاح له أيضاً، وإنما تنشأ الحيل من ضعف الإيمان. فلهذا كانت من النفاق، وصارت نفاقاً في الشرائع، كما أن التفاف الأكبر نفاق في الدين. وإذا كانت الحيلة مستلزمة لكراهة أمر الله ونهيه - وذلك محرم بل نفاق - فحكم المستلزم كذلك، فتكون الحيل محرمة بل نفاقاً^(١).

٦ - « أن الحيل - مع أنها محدثة كما تقدم - فإنها أحدثت بالرأى، وإنما أحدثها من كان الغالب عليهم اتباع الرأى. فما ورد في الحديث والأثر من ذم الرأى وأهله، فإنما يتناول الحيل فإنها رأى محض، ليس فيه أثر عن الصحابة، ولا نظير له من الحيل ثبت بأصل فيقاس عليه بمثله، والحكم إذا ثبت بأصل ولا نظير له كان رأياً محضاً باطلاً^(٢).

٧ - « أن أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على تحريم هذه الحيل وإبطالها، وإجماعهم حجة قاطعة يجب اتباعها، بل هي أوكد الحجج، وهي مقدمة على غيرها، وليس هذا موضع تقرير ذلك، فإن هذا الأصل مقرر في موضعه، وليس فيه بين الفقهاء، بل ولا بين سائر المؤمنين الذين هم المؤمنون خلاف... ومتى ثبت اتفاق الصحابة على تحريمها وإبطالها، فهو الغاية في الدلالة^(٣). ثم جعل يذكر من الآثار الدالة على إجماع كافة أصحاب رسول الله عليه السلام على تحريم الحيل، وكيف أنه لم تنقل حادثة واحدة عن أى صحابى فيها تحايل على الشرع.

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ٨٢ (باختصار وتصرف).

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١١٤.

(٣) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٠ (باختصار).

٨ - « أن الله سبحانه إنما أوجب الواجبات، وحرم المحرمات، لما تضمن ذلك من المصالح لخلقه، ودفع المفسد عنهم، ولأن يبتليهم بأن يميز من يطيعه ممن يعصيه. فإذا احتال المرء على حل المحرم أو سقوط الواجب، بأن يعمل عملاً لو عمل على وجهه المقصود به لزال ذلك التحريم، أو سقط ذلك الواجب ضمناً وتبعاً لا أصلاً وقصداً، ويكون إنما عمله ليغير ذلك الحكم أصلاً وقصداً، فقد سعى في دين الله بالفساد، من وجهين: أحدهما: أن الأمر المحتال عليه أبطل ما فيه من حكمة الشارع ونقض حكمه.

والثاني: أن الأمر المحتال به لم يكن له حقيقة ولا كان مقصوداً، بحيث يكون ذلك محصلاً لحكمة الشارع فيه ومقصوده، فصار مفسداً بسعيه في حصول المحتال عليه إذا كان حقيقة المحرم ومعناه موجوداً فيه، وإن خالفه في الصورة. ولم يكن مصلحاً بالأمر المحتال به إذ لم يكن له حقيقة عنده ولا مقصودة، وبهذا يظهر الفرق بين ذلك، وبين الأمور المشروعة إذ أتيت على وجوهها، فإن الله حرم مال المسلم ثم أباحه له بالبيع المقصود، فإذا ابتاعه مقصوداً لم يأت بصورة المحرم ولا بمعناه، والسبب الذي استباحه به أتى به صورة ومعنى كما شرعه الشارع»^(١).

٩ - « أنك إذا تأملت عامة الحيل وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب، مع قيام المعنى المقتضى للوجوب أو التحريم. فتصير حراماً من وجهين: من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب. ومن جهة أنها - مع ذلك - تدليس وخداع وخلابة ومكر ونفاق واعتقاد فاسد. وهذا الوجه أعظمهما إثماً. فإن الأول بمنزلة سائر العصاة وأما الثاني فبمنزلة البدع والنفاق»^(٢).

١٠ - أن الحيل محرمة من باب سد الذرائع - كما سبق - ذلك «أن الله سبحانه وتعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها، ونهى عنها. والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء وعبرة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسد...، ثم هذه الذرائع منها ما يفضى إلى المكروه بدون قصد فاعلها، ومنها

(٢) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٥.

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٤.

ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم. فهذا القسم الثانى يجمع الحيل، بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة، وقد لا يقترن، كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة فى الأصل ليست ذرائع.

فصارت الأقسام ثلاثة : ما هو ذريعة وهو مما يحتال به

الثانى : ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسب الأوثان

الثالث : ما يحتال به من المباحات فى الأصل، كبيع النصاب فى أثناء الحول^(١).

● التطبيق الفقهي لإبطال الحيل :

لا شك أن التطبيق الأهم فى هذا الموضوع هو مسألة نكاح التحليل^(٢). ولكن ذلك لا يعنى أنه التطبيق الوحيد، بل إن موضوع إبطال الحيل موجود فى ذهن شيخ الإسلام فى شتى تطبيقاته واختياراته وترجيحاته الفقهية، يقول : فى موضوع إباحة بيع الغرر : والأصل فى ذلك : أن الله حرم فى كتابه أكل أموالنا بيننا بالباطل . وذم الأحرار والرهبان الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وذم اليهود على أخذهم الربا وقد نهوا عنه ...، وأكل المال بالباطل فى المعوضة نوعان، ذكرهما الله فى كتابه هما : الربا، والميسر. فذكر تحريم الربا فى «سورة البقرة» «سورة آل عمران» «الروم» «المدثر» «النساء»، وذكر تحريم الميسر فى «سورة المائدة». ثم إن رسول الله ﷺ فصل ما جمعه الله فى كتابه . فنهى ﷺ عن بيع الغرر^(٣)، كما رواه مسلم وغيره عن أبى هريرة رضى الله عنه . والغرر :

(١) المرجع السابق. ج ٣ ص ١٣٨ وما بعدها (باختصار).

(٢) مسألة نكاح التحليل يرجع لها فى موضعها فى مؤلف ابن تيمية الشهير (إقامة الدليل على إبطال التحليل). ويكتفى الباحث ببعض الأمثلة الأخرى لعدم التطويل الممل، وعدم الاستطراد خارج الموضوع الأصلي.

(٣) رواه مسلم. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٢) بطلان بيع الحصاة، والبيع الذى فيه غرر. حديث (١٥١٣) ج ٣ ص ١١٥٣.

رواه أبو داود. عن أبى هريرة. كتاب البيوع والإيجارات. باب (٢٥) فى بيع الغرر. حديث (٣٣٧٦) ج ٣ ص ٦٧٢.

رواه الترمذى. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (١٧) ما جاء فى كراهية بيع الغرر. حديث (١٢٣٠) ج ٣ ص ٥٣٢.

هو انجهول العاقبة، فإن بيعه من الميسر الذى هو القمار...، فيفضي إلى مفسدة الميسر، التى هى إيقاع العداوة والبغضاء، مع ما فيه من أكل المال بالباطل، الذى هو نوع من الظلم. ففى بيع الغرر ظلم، وعداوة، وبغضاء»^(١).

ثم جعل يذكر أنواع العقود والبيوع المحرمة لما فيها من الغرر، حتى وصل إلى العقود التى فيها غرر يسير، يقول: «وجوز النبى ﷺ إذا باع نخلاً قد أبرت، أن يشترط المبتاع ثمرتها. فيكون قد اشترى ثمرة قبل بدو صلاحها، لكن على وجه البيع للأصل.

فظهر أنه يجوز من الغرر اليسير ضمناً وتبعاً ما لا يجوز من غيره»^(٢).

وذكر كذلك أمثلة أخرى: كبيع العقار جملة، وإن لم يعلم دواخل الحيطان والأساس. وبيع الحيوان الحامل. وبيع الثمرة بعد بدو صلاحها، وبيع العرايا فيما دون الخمسة أوسق.

وبعد أن صال وجال فى هذه المواضيع والأمثلة حول بيع الغرر، قرر قاعدة عظيمة على أساسها رجح رأى القائل بحل هذه المعاملات مع ما فيها من الغرر اليسير، ونعى على من حرمها ثم أباحها بحيلة من الحيل، يقول رحمه الله: - «وهذا القول - يعنى إجازة هذه المعاوزات مع الغرر اليسير - هو أصح الأقوال. وعليه يدل غالب معاملات السلف. ولا يستقيم أمر الناس فى معاشهم إلا به.

= رواه النسائى. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٧) بيع الحصاة. ج ٧ ص ٢٦٢.
رواه ابن ابن ماجه. عن أبى هريرة. كذا عن ابن عباس. كتاب التجارات. باب (٢٣) النهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر. حديث (٢١٩٤ - ٢١٩٥) ج ٢ ص ٧٣٩.
رواه الدارمى. عن أبى هريرة. كتاب البيوع. باب (٢٠) فى النهى عن بيع الغرر. ص ٦٤٧ وباب (٢٩) فى بيع الحصاة ص ٦٥٠.
رواه مالك فى الموطأ. عن سعيد بن المسيب (مرسلاً). كتاب البيوع. باب (٧) بيع الثمار قبل أن يبدؤ صلاحها. حديث (٢٥٠١) ج ٢ ص ٣١٦.
رواه أحمد. فى مسند على بن أبى طالب. ج ١ ص ١١٦. وفى مسند ابن عباس. ج ١ ص ٣٠٢. وفى مسند ابن عمر. ج ٢ ص ١٥٥. وفى مسند أبى هريرة. ج ٢ ص ٢٥٠، وص ٢٧٦، وص ٤٣٦، ص ٤٣٩، ص ٤٩٦.
(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٩ ص ٢٢ - ٢٣ (بتصرف واختصار).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٩ ص ٢٦.

وكل من توسع في تحريم ما يعتقده غرراً، فإنه لابد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه الله، فإما أن يخرج عن مذهبه الذى يقلده فى هذه المسألة، وإما أن يحتال . وقد رأينا الناس، وبلغتنا أخبارهم، فما رأينا أحداً التزم مذهبه فى تحريم هذه المسائل، ولا يمكنه ذلك .

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التى يذكرونها . فمن المحال : أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها . وإنما هى من جنس اللعب .

ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس فى الحيل، فوجدته أحد شيئين : إما ذنوب جوزوا عليها بتضييق فى أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزد هم الحيل إلا بلاء .

كما جرى لأصحاب السبت من اليهود

وإما مبالغة فى التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتماد إلى الاستحلال بالحيل . وهذا من خطأ الاجتهاد . وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له، وأدى ما وجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً .

فإنه سبحانه لم يجعل علينا فى الدين من حرج، وإنما بعث نبينا ﷺ بالحنيفية السمحة . فالسبب الأول : هو الظلم . والسبب الثانى : هو عدم العلم . والظلم والجهل هما وصف للإنسان المذكور فى قوله : ﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (١) [الأحزاب : ٧٢] .

ولا يكتفى ابن تيمية بإبطال الحيل من خلال بحوثه الفقهية فقط، بل كذلك من خلال إفتاءاته على جمهور الناس، فتراه المفتى اليقظ الذكي، الذى يفهم هدف السائل ومراده، ويعرف من يسأله قاصداً « توريطه » فى إجابة يتحایل بها على الشرع، ومن يسأله ليعرف حدود الله ومحارمه . وليس أدل على ذلك من هذه المسألة : « سئل شيخ الإسلام - رحمه الله - عن تزوج امرأة من سنتين، ثم

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٩ ص ٤٥ - ٤٦ (باختصار) .

طلقها ثلاثاً، وكان والي نكاحها فاسقاً. فهل يصح عقد الفاسق؟. بحيث إذا طلقت ثلاثاً لا تحل له إلا بعد نكاح غيره؟. أو لا يصح عقده، فله أن يتزوجها بعقد جديد، وولي مرشد، من غير أن ينكحها غيره؟.

فأجاب: الحمد لله. إن كان قد طلقها ثلاثاً فقد وقع به الطلاق، وليس لأحد بعد الطلاق الثلاث أن ينظر في الولي: هل كان عدلاً أو فاسقاً، ليجعل فسق الولي ذريعة إلى عدم وقوع الطلاق، فإن أكثر الفقهاء يصححون ولاية الفاسق، وأكثرهم يوقعون الطلاق في مثل هذا النكاح، بل وفي غيره من الأنكحة الفاسدة.

فإذا فرّع على أن النكاح فاسد وأن الطلاق لا يقع فيه، فإنما يجوز أن يستحل الحلال من يحرم الحرام، وليس لأحد أن يعتقد الشيء حلالاً حراماً.

وهذا الزوج كان وطأها قبل الطلاق، ولو ماتت لورثها. فهو عامل، على صحة النكاح، فكيف يعمل بعد الطلاق على فسادة؟. فيكون النكاح صحيحاً إذا كان له غرض في صحته، فاسداً إذا كان له غرض في فسادة!.....

وهؤلاء المطلقون لا يفكرون في فساد النكاح بفسق الولي إلا عند الطلاق الثلاث، لا عند الاستمتاع والتوارث، فيكونون في وقت يقلدون من يفسده، وفي وقت يقلدون من يصححه، بحسب الغرض والهوى! ومثل هذا لا يجوز باتفاق الأمة.

ونظير هذا أن يعتقد الرجل بثبوت «شفعة الجوار» إذا كان طالباً لها، ويعتقد عدم الثبوت إذا كان مشترياً، فإن هذا لا يجوز بالإجماع....، ولو قال المستفتى المعين: أنا لم أكن أعرف ذلك، وأنا من اليوم ألتزم ذلك: لم يكن من ذلك، لأن ذلك يفتح باب التلاعب بالدين، وفتح للذريعة إلى أن يكون التحليل والتحريم بحسب الأهواء. والله أعلم^(١).

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣٢ ص ٩٩ - ١٠١ (باختصار).

الفصل الثالث

ما هي مقاصد الشريعة عند ابن تيمية

مقدمة

هذا الفصل محاولة للإجابة على سؤال: ما هي مقاصد الشريعة الإسلامية في رأى ابن تيمية؟

وقد يعترض معترض على موقع هذا الفصل من هذا الباب، فقد يقول قائل: لم لا يكون هذا الفصل في بداية الباب مثلاً؟ وجواب الباحث: إن التسلسل المنطقي للأبواب يقتضى أن يعرف القارئ الأساس التاريخي لنظرية المقاصد أولاً، وهذا ما تم في الباب الأول، ثم بعد ذلك يكون السؤال الأكثر إلحاحاً: ما رأى ابن تيمية في كل ما قاله من سبقوه؟ وليس، ما هي مقاصد الشرع عند ابن تيمية؟.

لذلك كان عرض رأى ابن تيمية في تقسيمات من سبقه من الأصوليين في بداية هذا الباب أمراً أقرب إلى الصواب من ناحية التسلسل المنطقي والتاريخي. ولكي يستطيع القارئ معرفة إجابة سؤال: ما هي مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية؟، كان لا بد - قبل ذلك - من عرض أسس المقاصد عنده. لذلك وجب التنويه بأن موقع هذا الفصل في الدرجة الثالثة - من ناحية الترتيب - أمر، يقتضيه التسلسل والترتيب، ولا يمس ذلك أهمية هذا الفصل بحال من الأحوال.

* * *

يقول شيخ الإسلام فى تفسير سورة الفرقان: «أكبر الكبائر ثلاث: الكفر، ثم قتل النفس بغير الحق، ثم الزنا كما رتبها الله فى قوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨] وفى الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود قال: «قلت يا رسول الله أى الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قلت: ثم أى؟ قال: ثم أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك، قلت: ثم أى؟ قال: أن تزانى بحليلة جارك»^(١). ولهذا الترتيب وجه معقول، وهو أن قوى الإنسان ثلاث: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة.

فأعلاها القوة العقلية، التى يختص بها الإنسان دون سائر الدواب، وتشركه فيها الملائكة... ثم القوة الغضبية التى فيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية التى فيها جلب المنفعة.

.....

وقوى الأفعال فى النفس إما جذب وإما دفع.

فالقوة الجاذبة الجالبة للملائم هى الشهوة وجنسها: من المحبة والإرادة ونحو ذلك.

(١) رواه البخارى. عن عبد الله بن مسعود. كتاب التفسير. فى تفسير سورة البقرة. ج ٦. ص ٢٢. وفى تفسير سورة الفرقان. ج ٦. ص ١٣٧ - ١٣٨ وفى كتاب الأدب. باب قتل الولد خشية أن يأكل معه. ج ٨. ص ٩ - ١٠. وفى كتاب الديات. ج ٩. ص ٢. وفى كتاب التوحيد. باب قول الله تعالى ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً﴾...، ج ٩ ص ١٨٦. رواه مسلم عن عبد الله بن مسعود كتاب الإيمان. باب (٣٧) كون الشرك أقبح الذنوب، وبيان أعظمها بعده حديث (١٤١ - ١٤٢) ج ١ ص ٩٠ - ٩١. رواه أبو داود. عن عبد الله بن مسعود كتاب الطلاق. باب (٥٠) فى تعظيم الزنا. حديث (٢٣١٠) ج ٢ ص ٧٣٢. رواه الترمذى عن عبد الله بن مسعود. كتاب التفسير فى تفسير سورة الفرقان. حديث (٣١٨٢ - ٣١٨٣) ج ٥. ص ٣٣٦ - ٣٣٧. رواه أحمد. فى مسند عبد الله بن مسعود. ج ١ ص ٣٨٠. وص ٤٣١. وص ٤٣٤. وص ٤٦٢. وص ٤٦٤.

والقوة الدافعة المانعة للمنافى هى الغضب وجنسها : من البغض والكراهية ؛
وهذه القوة باعتبار القدر المشترك بين الإنسان والبهايم هى مطلق الشهوة
والغضب ، وباعتبار ما يختص به الإنسان : العقل والإيمان والقوى الروحانية
المعترضة .

فالكفر متعلق بالقوة العقلية الناطقة بالإيمانية ، ولهذا لا يوصف به من لا
تميز له .

والقتل ناشئ عن القوى الغضبية ، وعدوان فيها .
والزنا عن القوة الشهوانية .

فالكفر اعتداء وفساد فى القوة العقلية الإنسانية ، وقتل النفس اعتداء وفساد
فى القوى الغضبية ، والزنا اعتداء وفساد فى القوة الشهوانية .
ومن وجه آخر ظاهر : أن الخلق خلقهم الله لعبادته ، وقوام الشخص بجسده ،
وقوام النوع بالنكاح والنسل .

فالكفر فساد المقصود الذى له خلقوا ، وقتل النفس فساد النفوس الموجودة ،
والزنا فساد فى المنتظر من النوع ، فذلك إفساد الموجود ، وذاك إفساد لما لم يوجد .
بمنزلة من أفسد مالا موجودا ، أو منع المنعقد أن يوجد ، وإعدام الموجود أعظم
فسادا ، فلهذا كان الترتيب كذلك .

ومن وجه ثالث : أن الكفر فساد القلب والروح الذى هو ملك الجسد ،
والقتل إفساد للجسد الحامل له ، وإتلاف الموجود ، وأما الزنا فهو فساد فى صفة
الوجود لافى أصله ^(١) .

ثم يسترسل ابن تيمية فى كلامه ، فيقول : « وباعتبار القوى الثلاث
انقسمت الأمم التى هى أفضل الجنس الإنسانى ، وهم العرب والروم والفرس .
فإن هذه الأمم هى التى ظهرت فيها الفضائل الإنسانية ، وهم سكان وسط
الأرض طولا وعرضا ، فأما من سواهم كالسودان والترك ونحوهم فتبع ^(٢) .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٥ ، ص ٤٢٨ ، وما بعدها (يتصرف - واختصار) .
(٢) إمامنا ابن تيمية هنا - ودون شك - يتكلم من وجهة نظر « شخصية » ، ولا =

فغلب على العرب القوة العقلية المنطقية، واشتق اسمها من وصفها .
فقليل لهم: عرب، من لإعراب، وهو البيان والإظهار، وذلك خاصة القوة
المنطقية .

وغلب على الروم القوة الشهوية من الطعام والنكاح ونحوهما، واشتق
اسمها من ذلك، فقليل لهم «الروم» فإنه يقال: رمت هذا أرومه، إذا طلبته
واشتهيته .

وغلب على الفرس القوة الغضبية من الدفع والمنع والاستعلاء والرياسة .
واشتق اسمها من ذلك، فقليل: فرس، كما يقال: فرسه يفرسه، إذا قهره
وغلبه .

ولهذا توجد هذه الصفات الثلاث غالبية على الأمم الثلاث حاضرتها
وباديتها، ولهذا كانت العرب أفضل الأمم، وتليها الفرس لأن القوة الدفعية أرفع،
وتليها الروم» (١) (*) .

ثم يواصل ابن تيمية تأصيله لوجهة نظره، فيقول: وباعتبار هذه القوى
كانت الفضائل ثلاثاً: فضيلة العقل، والعلم، والإيمان: التي هي كمال القوة
المنطقية، وفضيلة الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية، وكمال الشجاعة هو
الحلم... كما أن كمال القوة الشهوية العفة، فإذا كان الكريم عفيفاً والسخي
حليماً أعتدل الأمر .

= دليل عنده من الشرع، بل ولا حتى من العلم - بل الشرع والعلم ضد كلامه هنا، فالشرع يسوى
بين كل الناس، ويضع معايير التفاضل من العلم والتقوى في متناول كل الناس، أما العلم فقد ثبت
بالدليل أن الإنسان هو الإنسان، ولا اختلاف بين الناس في أى شئ من ناحية التكوين، وأن ما
يسمى «الأجناس البشرية» أكذوبة علمية لا يحتاج توضيحها إلى شديد عناء، وعلاوة على ذلك:
فإن كلام إمامنا هنا شبيه بكلام «الرجل الأبيض» العنصرى البغيض الذى استعمرنا ونصف الكرة
الأرضية وأباد الشعوب والدول نظراً لنظرته العلوية تلك !!

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج ١٥ . ص ٤٣١ - ٤٣٢ .

(*) لا شك أن من الغريب هنا أن يحاول شيخ الإسلام - مع احترامنا لقدره ومنزلته - أن
يربط بين طباع الفرس والروم والعرب مع أسمائهم . وهو أمر لا دليل عليه من النقل أو العقل . وكل
شخص يؤخذ من كلامه ويترك .

جمهور الأصوليين فى اعتبار حفظ الدين والنفس والنسل مقاصد أساسية للشارع الحكيم، كما يعترف بمقصدى حفظ العقل والمال - كما سيتضح ويضيف مقصداً آخر ألا وهو تحقيق العدل ولكنه يرى حفظ الدين مقصداً أكبر من كل مقصد، وكذلك يختلف مع الأصوليين فى «مفهوم حفظ الدين» كمقصد شرعى .

ولذلك - وبعد هذا التقديم - يرى الباحث :

● أن مقاصد الشريعة عند ابن تيمية : ثلاثة أقسام :

القسم الأول : المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية :

وهو حفظ الدين .

القسم الثانى : المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية :

وهى مقصد تحقيق العدل . وحفظ النفس . والنسل . والعقل . والمال .

القسم الثالث : مقاصد فرعية :

وهى متناثرة فى الكتاب والسنة وينتظمها عقد فريد موصول بمقاصد

الشرع الأساسية، وهو فى النهاية موصول بمقصد الشرع الأعظم، وهو حفظ الدين .

وهذا اختصار، وفيما يأتى التفصيل .

* * *

القسم الأول : المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية

وسوف يتم عرض هذا الموضوع باختصار غير مخل إن شاء الله، نظراً لأن هذا الموضوع قد تمت معالجته في الفصل الأول من هذا الباب - الباب الثاني - ، عندما تم توضيح موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين.

أولاً : حفظ الدين هو المقصد الأكبر للرسالات السماوية جميعاً :

فبدون الرسالات السماوية لا يمكن للحياة أن تستقر أو تستمر على هذه الأرض، وبدونها لا يمكن للإنسان أن يتحقق له سعادة أو راحة.

يقول ابن تيمية : « والرسالة ضرورية للعباد ولا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجاتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأى صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور »^(١).

ثانياً : تصحيح العقيدة من أجل حفظ الدين :

وخلاصة ذلك أن ابن تيمية خاض معارك كثيرة في حياته، ولكن أكبر هذه المعارك - ولا شك - كانت معركته من أجل تصحيح العقيدة، فهي بالنسبة له معركة العمر، وكل ذلك الهدف منه : « حفظ الدين » وهو المقصد الأكبر للشريعة الإسلامية.

لذلك نراه يؤلف المؤلفات الكاملة في هذا الموضوع، ويخوض عشرات المناظرات، ويتعرض للأذى من مختلف التيارات والفرق والاتجاهات، ولكنه يظل مستمراً في طريقه من أجل الحفاظ على المقصد الأعظم للشريعة.

ثالثاً : ارتباط النظام السياسى بمقصد حفظ الدين عن ابن تيمية :

فالهدف من النظام السياسى كله، ومن وجود الدولة الإسلامية أساساً - ومن إعطاء الصلاحيات لكل المسئولين فيها، الهدف من كل ذلك : حفظ دين الناس.

رابعاً : مفهوم أهل الذمة في الدولة الإسلامية عند ابن تيمية :

وخلاصة هذا البحث الشائك، أن إمامنا كان « متشدداً » في آرائه في هذا الموضوع، ولكن نظراً لأنه اعتقد أنه بذلك يراعى المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية. فرأيه - رحمه الله - أن ظهور أى نوع من أنواع الديانات غير الإسلام بأى شكل من الأشكال - تقريباً - يشكل تهديداً للمقصد الأعظم للشرع، ويشكل خطراً على دين الناس الذى يجب أن يحفظ عليهم.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ، ص ٩٣ .

القسم الثاني من أقسام المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

أولاً : مقصد تحقيق العدل :

وهذا المقصد يختص به شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله. وقد اهتم به اهتماماً شديداً، وعالجه في مواضع شتى من كتاباته، وهذا عرض الموضوع:

١ - العدل هو حلقة الوصل بين المقصد الأعظم للشريعة وبين مقاصدها

الأساسية :

وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وقوله ﴿أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، أمر مع القسط بالتوحيد الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا أصل الدين، وضده هو الذنب الذي لا يغفر، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] وهو الدين الذي أمر الله به جميع الرسل، وأرسلهم به إلى جميع الأمم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وهذا التوحيد الذي هو أصل الدين هو أعظم العدل، وضده وهو الشرك أعظم الظلم، كما أخرجنا في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على أصحاب النبي ﷺ، وقالوا: أينما لم يظلم نفسه؟ فقال: «ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: إِنْ شَرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^(١). وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال:

(١) رواه البخارى. عن عبد الله كتاب الإيمان باب ظلم دون ظلم. ج ١. ص ١٥.
وكذلك فى كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم ج ٩ ص ١٧.
وكذلك فى كتاب التفسير فى تفسير سورة الأنعام. ج ٦. ص ٧١.
وفى تفسير سورة لقمان كذلك. ج ٦ ص ١٤٣ - ١٤٤.

قلت يا رسول الله أى الذنب أعظم؟ . قال: « أن تجعل لله نداً وهو خلقك » قلت: ثم أى . قال: « أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك » . قلت: ثم أى؟ قال: « أن تزانى بحليلة جارك »^(١)، فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية .

وقد جاء عن غير واحد من السلف، وروى مرفوعاً « الظلم ثلاثة دواوين: فديوان لا يغفر الله منه شيئاً، وديوان لا يترك الله منه شيئاً، وديوان لا يعبأ الله به شيئاً، فأما الديوان الذى لا يغفر الله منه شيئاً فهو الشرك، فإن الله لا يغفر أن يشرك به . وأما الديوان الذى لا يترك الله منه شيئاً فهو ظلم العباد بعضهم بعضاً، فإن الله لا بد أن ينصف المظلوم من الظالم، وأما الديوان الذى لا يعبأ الله به شيئاً فهو ظلم العبد نفسه فيما بينه وبين ربه »^(٢) أى مغفرة هذا الضرب ممكنة بدون رضى الخلق، فإن شاء عذب هذا الظالم لنفسه وإن شاء غفر له^(٣) .

« وإذا كان التوحيد أصل صلاح الناس والإشراك أصل فسادهم، والقسط مقرون بالتوحيد، إذ التوحيد أصل العدل، وإرادة العلو مقرونة بالفساد، إذ هو أصل الظلم، فهذا مع هذا، وهذا مع هذا، كالملزوزين فى قرن فالتوحيد وما يتبعه من الحسنات هو صلاح وعدل، ولهذا كان الرجل الصالح هو القائم بالواجبات، وهو البر، وهو العدل .

والذنوب التى فيها تفريط أو عدوان فى حقوق الله تعالى وحقوق عباده هى فساد وظلم، ولهذا سمى قطاع الطريق مفسدين، وكانت عقوبتهم حقاً لله تعالى لاجتماع الوصفين، والذى يريد العلو على غيره من أبناء جنسه هو ظالم وباغ، إذ ليس كونك عالياً عليه بأولى من كونه عالياً عليك، وكلاكما من جنس واحد فالقسط والعدل أن يكونوا إخوة كما وصف الله المؤمنين بذلك .

والتوحيد وإن كان أصل الصلاح فهو أعظم العدل، ولهذا قال تعالى: ﴿ قُلْ

(١) سبق تخريجه . ص ٢٦٢ .

(٢) رواه أحمد . فى مسند عائشة رضى الله عنها . ج ٦ ص ٢٤٠ (مع اختلاف فى بعض

الألفاظ) . (٣) مجموع فتاوى، ابن تيمية، ج ١٨ . ص ١٥٩ وما بعدها .

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿[آل عمران: ٦٤]﴾. ولهذا كان تخصيصه بالذكر في مثل قوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [الأعراف: ٢٩] لا يمنع أن يكون داخلاً في القسط، كما أن ذكر العمل الصالح بعد الإيمان لا يمنع أن يكون داخلاً في الإيمان^(١).

٢ - كل المأمورات أساسها العدل، وكل المنهيات أساسها الظلم:

يقول رحمه الله في شرح الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً»^(٢) وأما هذه الجملة الثانية وهي قوله: «وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا» فإنها تجمع الدين كله. فإن كل ما نهى الله عنه راجع إلى الظلم، وكل ما أمر به راجع إلى العدل. ولهذا قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]. فأخبر أنه أرسل الرسل وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط. وذكر أنه أنزل الحديد الذي به ينصر هذا الحق. فالكتاب يهدي، والسيف ينصر، وكفى بربك هادياً ونصيراً.

ولهذا كان قوام الناس بأهل الكتاب وأهل الحديد، كما قال من قال من السلف: صنفان إذا صلحوا صلح الناس: الأمراء والعلماء.....

والمقصود هنا: أن المقصود بذلك كله أن يقوم الناس بالقسط، ولهذا لما كان المشركون يحرمون أشياء ما أنزل الله بها من سلطان، ويأمرون بأشياء ما أنزل بها

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٨ . ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) رواه مسلم . عن أبي ذر كتاب البر والصلة والآداب . باب (١٥) تحريم الظلم . حديث

(٢٥٧٧) بعدة أسانيد . ج ٤ ص ١٩٩٤ - ١٩٩٥ .

ورواه أحمد بن حنبل . في مسند أبي ذر الغفاري . ج ٥ . ص ١٦٠ .

من سلطان. أنزل الله في سورة الأنعام والأعراف وغيرهما يذمهم على ذلك، وذكر ما أمر به هو. وما حرمه هو. فقال: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [الأعراف: ٢٩] (١).

ثم يوضح ابن تيمية نفس المعنى، فيثبت أن الحسنات كلها عدل والسيئات كلها ظلم، يقول: «قد كتبت في غير موضع أن الحسنات كلها عدل والسيئات كلها ظلم، وأن الله إنما أنزل الكتب وأرسل الرسل، ليقوم الناس بالقسط، وقد ذكرت أن القسط والظلم نوعان: نوع في حق الله تعالى، كالتوحيد، فإنه رأس العدل، والشرك رأس الظلم. ونوع في حق العباد، إما مع حق الله كقتل النفس، أو مفرداً، كالدين الذي ثبت برضا صاحبه.

ثم إن الظلم في حق العباد نوعان: نوع يحصل بغير رضا صاحبه، كقتل نفسه وأخذ ماله وانتهاك عرضه، ونوع يكون برضا صاحبه وهو ظلم، كمعاملة الربا والميسر، فإن ذلك حرام لما فيه من أكل مال غيره بالباطل، وأكل المال بالباطل ظلم، ولو رضى به صاحبه لم يباح، ولم يخرج عن أن يكون ظلماً، فليس كل ما طابت به نفس صاحبه يخرج عن الظلم، وليس كل ما كرهه باذله يكون ظلماً، بل القسمة رباعية:

أحدها: ما نهى عنه الشارع وكرهه المظلوم.

الثاني: ما نهى عنه الشارع وإن لم يكرهه المظلوم، كالزنا والميسر.

والثالث: ما كرهه ولكن الشارع رخص فيه، فهذا ليس بظلم.

والرابع: ما لم يكرهه صاحبه ولا الشارع.

وإنما نهى الشارع عن ما يرضى به صاحبه إذا كان ظلماً، لأن الإنسان جاهل بمصلحته، فقد يرضى ما لا يعرف أن عليه فيه ضرراً (٢).

ويقول أيضاً – في نفس المعنى، وكيف أن أساس الحسنات العدل، وأساس

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٨ . ص ١٥٧ وما بعدها (باختصار).

(٢) المرجع السابق . ج ٢٠ . ص ٧٩ – ٨٠.

السيئات الظلم: « قد ذكرت في غير موضع أن المحرمات في الشريعة ترجع إلى الظلم، إما في حق الله تعالى، وإما في حق العبد، وإما في حقوق العباد، وكل ما كان ظلماً في حق العباد، فهو ظلم العبد لنفسه ولا ينعكس، فجميع الذنوب تدخل في ظلم العبد لنفسه.

.....

والظلم نوعان: تفريط في الحق. وتعدى (*) للحد، كما قد قررت ذلك في غير موضع، فإن ترك الواجب ظلم، كما أن فعل المحرم ظلم. قال النبي ﷺ: «مطل الغنى ظلم» (١) متفق عليه فأخبر أن المطل - وهو تأخير الوفاء - ظلم، فكيف بتركه؟.

وقد قررت في غير هذا الموضع أن أداء الواجب أعظم من ترك المحرم، وأن الطاعات الوجودية أعظم من الطاعات العدمية، فيكون جنس الظلم بترك الحقوق الواجبة أعظم من جنس الظلم بتعدى الحدود.

وقررت أيضاً أن الورع المشروع هو أداء الواجب، وترك المحرم، ليس هو ترك المحرم فقط، وكذلك التقوى اسم لأداء الواجبات وترك المحرمات، كما بين الله حدها في قوله: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

ومن هنا يغلط كثير من الناس فينظرون ما في الفعل أو المال من كراهة توجب تركه، ولا ينظرون ما فيه من جهة أمر يوجب فعله (٢).

(*) الصحيح: تعدى. ولكنها هكذا في الفتاوى.

(١) سبق تخريجه ص ٢٢٤.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٩. ص ٢٧٧ - ٢٧٩ (بتصرف واختصار).

٣ - العدل أساس قيام الدول .

« وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم .
ولهذا قيل : إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة . ويقال : الدنيا تدوم مع العدل والكفر ، ولا تدوم مع الظلم والإسلام . وقد قال النبي ﷺ : « ليس ذنب أسرع عقوبة من البغى وقطيعة الرحم »^(١) فالباغى يصرع في الدنيا وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة ، وذلك أن العدل نظام كل شيء ، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق ومتى لم تقم بعدل لم تقم ، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة .
فالنفس فيها داعى الظلم لغيرها بالعلو عليه والحسد له والتعدى عليه في حقه »^(٢) .

٤ - العدل واجب مطلقاً والظلم حرام مطلقاً :

وفى ذلك يقول ابن تيمية « والمقصود : أن كل خير فهو داخل في القسط والعدل ، وكل شر فهو داخل في الظلم .
ولهذا كان العدل أمراً واجباً في كل شيء وعلى كل أحد ، والظلم محرماً في كل شيء ولكل أحد ، فلا يحل ظلم أحد أصلاً ، سواء كان مسلماً أو كافراً أو كان

(١) رواه أبو داود . عن أبي بكرة . كتاب الأدب . باب (٥١) فى النهى عن البغى . حديث (٤٩٠٢) . ج ٥ ص ٢٠٨ .

رواه الترمذى . عن أبي بكرة . كتاب صفة القيامة والرقائق والورع . باب (٥٧) . حديث (٢٥١١) ج ٤ ص ٦٦٤-٦٦٥ .

رواه ابن ماجه . عن أبي بكرة . كتاب الزهد باب (٢٣) البغى حديث (٤٢١١) ج ٢ ص ١٤٠٨ .

رواه أحمد . فى مسند أبى بكرة . ج ٥ ص ٣٦ . وص ٣٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٨ . ص ١٤٦ .

ظالماً، بل الظلم إنما يباح أو يجب فيه العدل عليه أيضاً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ ۖ أَى: لا يحملنكم شَنَاٰنُ أَى: بغض قوم - وهم الكفار - على عدم العدل ﴿قَوْمٌ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

وقد دلّ على هذا قوله في الحديث: يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا^(١) فإن هذا خطاب لجميع العباد أن لا يظلم أحد أحداً، وأمر العالم في الشريعة مبني على هذا، وهو العدل في الدماء، والأموال، والأبضاع، والأنساب، والأعراض. ولهذا جاءت السنة بالقصاص فيه^(٢).

٥ - العدل أساس المعاملات في الاقتصاد الإسلامي:

فالأساس الأول لجميع العقود والمعاملات، والمبدأ الذي على أساسه يكون هذا العقد حلالاً أو حراماً هو مدى تحقق العدل، يقول ابن تيمية: «والأصل في العقود جميعها هو العدل: فإنه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا، وكلاهما أكل المال بالباطل، وما نهى عنه النبي ﷺ من المعاملات، كبيع الغرر، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع السنين، وبيع حبل الحبلية، وبيع المزبنة، والمحافلة، ونحو ذلك: هي داخلة إما في الربا وإما في الميسرة فالإجارة بالأجرة المجهولة مثل أن يكره الدار بما يكسبه المكثري في حانوته من المال، وهو من الميسر، فهذا لا يجوز، وأما المضاربة والمساقة والمزارعة فليس فيها شيء من الميسر، بل هو من أقوم العدل؟^(٣).

(١) سبق تخريجه ص ٢٧٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٨، ص ١٦٦ - ١٦٧ (باختصار).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٠، ص ٥١٠.

● وخلاصة القول :

يرى ابن تيمية - دوناً عن غيره من الأصوليين - أن تحقيق العدل مقصد أساسى من مقاصد الشريعة الإسلامية، فتحقيق العدل يأتى من حيث الترتيب بعد حفظ الدين، ذلك أن الله سبحانه وتعالى أمر مع القسط بالتوحيد، وضد التوحيد هو الشرك، وهو الذنب الذى لا يغفر، والتوحيد - الذى هو أصل الدين ومقصد الشرع الأعظم هو أعظم العدل، والشرك هو أعظم الظلم.

فالتوحيد أصل صلاح الناس، والشرك أصل فسادهم والتوحيد يقرن به القسط والعدل، والشرك يقرن به الظلم والفساد . لذلك فالتوحيد أعظم العدل، والشرك أعظم الظلم.

لهذا يكون مقصد تحقيق العدل هو حلقة الاتصال بين المقصد الأعظم للشريعة - الذى هو المرتبة الأولى والقسم الأول من المقاصد عند ابن تيمية - وبين المرتبة التى تليه، وهى التى تشمل تحقيق العدل وحفظ النفس والنسل والعقل والمال .

ولذلك فكل ما نهى عنه الشرع الحكيم مرجعه إلى الظلم، وكل ما أمر به مرجعه إلى العدل، لهذا كان حفظ النفس والعقل والنسل والمال أموراً مرعية مقصودة، لأن العدل يتقاضى حفظها، وعدم مراعاتها ظلم محقق على سائر البشر.

فالعدل أساس الحسنات بكل أنواعها، والظلم أساس السيئات بكل أنواعها.

والعدل هو أساس قيام الدول، وانتصار الأمم ، وهو أساس التشريعات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها .

● ثانياً : حفظ النفس :

وإمامنا فى هذا المقصد يسير فى ركب علماء الأمة كلهم، ذلك أن الموضوع لا يحتمل « التجديد »، أو لنقل من الصعب أن يكون فيه نظرة مختلفة .

وحفظ النفس عند ابن تيمية، موضوع ذو جانبين، فقهي، ومقاصدي .

● الجانب الأول : الجانب الفقهي :

وهو فى هذا الجانب يتفق مع جمهور الأمة فى الخطوط العامة المجمع عليها فى موضوع القصاص، ولذلك نراه يقول : « وأما الحدود التى لآدمى معين فمنها النفوس، قال الله تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الأنعام: ١٥١] وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَّةٌ مُسْلِمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسْلِمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٢ - ٩٣] .

● فالقتل ثلاثة أنواع :

أحدها : العمد المحض . وهو أن يقصد من يعلمه معصوماً بما يقتل غالباً، سواء كان يقتل بحده كالسيف ونحوه، أو بثقله كالسندان وكودين القصار، أو بغير ذلك كالتحريق والتغريق، والإلقاء من مكان شاهق، والخنق، وإمساك الخصيتين حتى تخرج الروح، وغم الوجه حتى يموت، وسقى السموم ونحو ذلك من الأفعال، فهذا إذا فعله وجب فيه القود، وهو أن يمكن أولياء المقتول من القاتل

فإن أحبوا عفوا، وإن أحبوا أخذوا الدية، وليس لهم أن يقتلوا غير قاتله . قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣] قيل في التفسير: لا يقتل غير قاتله ... فمن قتل بعد العفو أو أخذ الدية فهو أعظم جرماً ممن قتل ابتداءً، حتى قال بعض العلماء: إنه يجب قتله حداً، ولا يكون أمره لأولياء المقتول^(١).

والنوع الثاني: الخطأ الذي يشبه العمد، قال النبي ﷺ: «ألا إن في قتل الخطأ شبه العمد ما كان في السوط والعصا مائة من الإبل منها أربعون خلفه في بطونها أولادها»^(٢). سماه شبه العمد، لأنه قصد العدوان عليه بالضرب، لكنه لا يقتل غالباً، فقد تعمد العدوان، ولم يتعمد ما يقتل.

الثالث: الخطأ المحض وما يجري مجراه: مثل أن يرمى صيداً، أو هدفاً، فيصيب إنساناً بغير علمه ولا قصده، فهذا ليس فيه قود، وإنما فيه الدية والكفارة، وهنا مسائل كثيرة معروفة في كتب أهل العلم وبينهم^(٣).

ويرى ابن تيمية: - من خلال التطبيقات الفقهية - أهمية عظمى لحفظ

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٨ . ص ٣٧٢ - ٣٧٥ ، باختصار .

(٢) رواه أبو داود . عن عبد الله بن عمرو . كتاب الديات . باب (١٩) حديث (٤٥٤٧) إلى (٤٥٤٩) . ج ٤ ص ٦٨٢ . وكذلك في باب (٢٦) دية الخطأ شبه العمد . حديث (٤٥٨٨ - ٤٥٨٩) ج ٤ . ص ٧١١ - ٧١٢ .

رواه النسائي عن عبد الله بن عمرو . وعن رجل من أصحاب النبي ﷺ كتاب القسامة . باب (٣٣ ، ٣٢) كم دية شبه العمد وباب (٣٣ ، ٣٤) ذكر الاختلاف على خالد الحذاء ج ٨ . ص ٤١ وما بعدها .

رواه ابن ماجه . عن عبد الله بن عمرو ، وعن عبد الله بن عمر . كتاب الديات باب (٥) دية شبه العمد مغلفة حديث (٢٦٢٧) إلى (٢٦٢٩) . ج ٢ ص ٨٧٧ - ٨٧٨ . رواه الدارمي . عن عبد الله بن عمرو . كتاب الديات . باب (٢٢) الدية في شبه العمد . ص ٥٩٣ .

رواه أحمد في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص . ج ٢ ص ١٨٣ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٨ . ص ٣٧٨ .

النفوس فمثلاً: سئل عن جماعة اشتركوا في قتل شخص واحد، فأجاب: «إذا اشتركوا في قتله وجب القود على جميعهم باتفاق الأئمة الأربعة» (١).

وكذلك يرى أنه «إذا عرف القاتل، فإن كان قتله لأخذ مال فهو محارب يقتله الإمام حداً، وليس لأحد أن يعفو عنه، لا أولياء المقتول، ولا غيرهم، وإن قتل لأمر خاص فهذا أمره إلى أولياء المقتول، فإن شأوا عفوا عنه» (٢).

وسئل رحمه الله لو شهد شهود على شخص بالقتل ثم تبين بعد قتل ذلك الشخص قصاصاً كذب الشهود، فقال: «الشخص الثاني المقتول ظلماً إذا كان معصوماً فإن كان الدال عليه متعمداً الكذب فعليه القود، وإن كان مخطئاً وجبت الدية على عاقلته إن كان له عاقلة، وإلا فعليه» (٣).

ولكى يكتمل البنیان وتزداد الصورة اتضاحاً في موضوع حفظ النفس، نرى ابن تيمية يوافق إجماع علماء المسلمين على حرمة إسقاط الحمل، يقول: «إسقاط الحمل حرام بإجماع المسلمين، وهو من الرأد الذي قال فيه: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨ - ٩] وقد قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] ولو قدر أن الشخص أسقط الحمل خطأ، مثل أن يضرب المرأة خطأ فتسقط، فعليه غرة عبد أو أمة... كذلك عليه كفارة القتل عند جمهور الفقهاء،... وأما إذا تعمد الإسقاط فإنه يعاقب على ذلك عقوبة تردعه عن ذلك وذلك مما يقدح في دينه وعدالته» (٤).

• وما سبق يتضح:

أن الموضوع - من الجانب الفقهي - ذو شكل «إجماعي» في كثير من الخطوط الرئيسية فيه، وهذا يثبت أن حفظ النفوس من المقاصد الأساسية في شريعة الإسلام، بل وفي كل شريعة سماوية، وهذا أمر بديهي.

• الجانب الثاني: الجانب المقاصدي:

والملاحظ هنا أن إيماننا يربط موضوع حفظ النفس بمقاصد الشريعة عموماً،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٤ ص ١٣٩. (٢) المرجع السابق ج ٣٤ ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق ج ٣٤ ص ١٥٧. (٤) المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦١.

فهو يتناول الأمر وسط حديثه عن مقاصد الشرع الكبرى عموماً، يقول «أكبر الكبائر ثلاث: الكفر، ثم قتل النفس بغير الحق، ثم الزنا، كما رتبها الله في قوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨] ... ولهذا الترتيب وجه معقول، وهو أن قوى الإنسان ثلاث: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، فأعلاها القوة العقلية التي يختص بها الإنسان دون سائر الدواب وتشركه فيها الملائكة، ... ثم القوة الغضبية التي فيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية التي فيها جلب المنفعة.

.....

فالكفر متعلق بالقوة العقلية الناطقة بالإيمانية، ولهذا لا يوصف به من لا تميز له، والقتل ناشئ عن القوة الغضبية، وعدوان فيها، والزنا عن القوة الشهوانية.

فالكفر اعتداء وفساد في القوة العقلية الإنسانية، وقتل النفس إعتداء وفساد في القوة الغضبية، والزنا اعتداء وفساد في القوة الشهوانية.

ومن وجه آخر ظاهر: أن العباد خلقهم الله لعبادته، وقوام الشخص بجسده، وقوام النوع بالنكاح والنسل. فالكفر فساد المقصود الذي له خلقوا، وقتل النفس فساد النفوس الموجودة، والزنا فساد في المنتظر من النوع، فذاك إفساد الموجود وذاك إفساد لما لم يوجد بمنزلة من أفسد مالا موجوداً، أو منع المنعقد أن يوجد، وإعدام الموجود أعظم فساداً فلهذا كان الترتيب كذلك.

ومن وجه ثالث أن الكفر فساد القلب والروح الذي هو ملك الجسد، والقتل إفساد للجسد الحامل له، وإتلاف الموجود، وأما الزنا فهو فساد في صفة الوجود لا في أصله^(١).

ثم يؤكد إيماننا هذا المعنى في موضع آخر بقوله: كما قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس، وكتقديم قطع السارق ورجم

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٥ . ص ٤٢٨ وما بعدها (باختصار).

الزاني وجلد الشارب على مضرة السرقة والزنا والشرب، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها مع أنها في الأصل سيئة وفيها ضرر، لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهي جرائمها، إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وكذلك في «باب الجهاد» وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حراماً، فمتى احتيج إلى قتال قد يعمهم مثل: الرمي بالمنجنيق والتببیت بالليل جاز ذلك، كما جاءت فيها السنة في حصار الطائف ورميهم بالمنجنيق، وفي أهل الدار من المشركين يبيتون، وهو دفع لفساد الفتنة أيضاً بقتل أولئك المتترس بهم جاز ذلك» (١).

وقد يتساءل متسائل: أما وقد اتضح ارتباط مقصد حفظ النفس بمقاصد الشرع عموماً، واتضح كذلك ارتباط مقصد حفظ النفس بمقصد حفظ الدين فماذا عن العلاقة بين حفظ النفس، وتحقيق العدل والذي هو مقصد رئيس عند شيخ الإسلام؟

وجواب السؤال السابق هو تأكيد ابن تيمية على أن شرع القصاص إنما هو في الأساس لتحقيق العدل، وتأكيد على ضرورة العدل والمائلة في كافة أنواع استيفاء القصاص.

يقول رحمه الله حاكياً ما كان يحدث في الجاهلية بين القبائل والأفراد في استيفاء الحقوق في الدماء: «وأما إذا قتل رجل رجلاً من غير فتنة فهم كانوا يعرفون أن القاتل يقتل، لكن كانت الطائفة القوية تطلب أن تقتل غير القاتل، أو من هو أكثر من القاتل، أو اثنين بواحد، وإذا كان القاتل منها لم تقتل به من هو دونه،... ولم يكن في الأمم من يقول أن القاتل الظالم المتعدى مطلقاً لا يقتل، فهذا لم يكن عليه أحد من بني آدم، بل كل بني آدم مطبقون على أن القاتل في الجملة يقتل، لكن الظلمة الأقوياء يفرقون بين قتيل وقتيل.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٠ ، ص ٥٢ .

وقول من قال : إن قوله : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩] معناه أن القتال إذا عرف أنه يقتل كف فكان في ذلك حياة له وللمقتول، يقال له : هذا معنى صحيح، ولكن هذا مما يعرفه جميع الناس، وهو مغرور في جبلتهم، وليس في الآدميين من يبيح قتل أحد من غير أن يقتل قاتله، ... وإذا كان هذا المعنى من أوائل ما يعرفه الآدميون ويعلمون أنهم لا يعيشون بدونهم، صار هذا مثل حاجتهم إلى الطعام والشراب والسكنى، فالقرآن أجل من أن يكون مقصوده التعريف بهذه الأمور البديهية، بل هذا مما يدخل في معناه، وهو أنه إذا كتب عليهم القصاص في المقتولين أنه يسقط حر بحر وعبد بعبد وأنثى بأنثى، فجعل دية هذا كدية هذا، ودم هذا كدم هذا، فتضمن مساواتهم في الدماء والديات، وكان بهذه المقاصة لهم حياة من الفتن التي توجب هلاكهم، كما هو معروف، وهذا المعنى مما يستفاد من هذه الآية، فعلم أن دم الحر وديته كدم الحر وديته، فيقتل به، وإذا علم أن القصاص يقع للتساوي في الديات علم أن للمقتول دية، ولفظ القصاص يدل على العدالة والمساواة، فيدل على أن الله أوجب العدل والإنصاف في أمر القتلى، فمن قتل غير قاتله فهو ظالم. والمقتول ^(١) وأولياؤه إذا امتنعوا من إنصاف أولياء المقتول فهم ظالمون هؤلاء خارجون عما أوجبه الله من العدل، وهؤلاء خارجون عما أوجبه الله من العدل ^(٢).

ثم يردف ابن تيمية قائلا بعد عدة استطرادات ومسائل : « فإن قيل : إذا كان مستقرا في فطر بني آدم أن القتال الظالم لنظيره يستحق أن يقتل، وليس في الآدميين من يقول إنه لا يقتل، فما الفائدة في قوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا - أَى فِي التَّوْرَةِ - أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ [المائدة: ٤٥]، إذا كان مثل هذا الشرع يعرفه العقلاء كلهم؟ »

قيل لهم : فائدته بيان تساوى دماء بني إسرائيل، وأن دماءهم متكافئة، ليس لشريفهم مزية على ضعيفهم، وهذه الفائدة الجليلة التي جاءت بها شرائع

(١) لعلها خطأ، إذ المطلق أن تكون القتال لا المقتول.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٤ . ص ٧٨ وما بعدها (باختصار).

الأنبياء، فأما الطوائف الخارجون عن شرائع الأنبياء فلا يحكمون بذلك مطلقاً، بل قد لا يقتلون الشريف، وإذا كان الملك عادلاً فقد يفعل بعض ذلك، فهذا الذى كتبه الله فى التوراة من تكافئ دمائهم؛ ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم فتحكم أيضاً فى المؤمنين به من جميع الأجناس بتكافئ دمائهم. فالمسلم الحر يقتل بالمسلم الحر من جميع الأجناس باتفاق العلماء» (١).

● خلاصة:

من كل ما سبق يتضح أن حفظ النفس مقصد من مقاصد أى شرع من الشرائع، وهو أمر بديهي يتفق عليه سائر البشر وإمامنا ابن تيمية يسير فى كلامه عن هذا المقصد مع نصوص الشرع الواضحة الجلية، وحفظ النفس عنده مرتبط بغيره من المقاصد، إذ لا وجود للمقاصد بدون حياة النفس الإنسانية أولاً. ونراه يربط بين حفظ النفس وحفظ الدين، وكذلك بين حفظ النفس ومقصد تحقيق العدل، إذ العدل يقتضى حفظ نفوس الناس.

ثالثاً: حفظ النسل:

هذا المقصد – عند ابن تيمية – يختلف عنه عند الجمهور، فهو عند الجمهور – كما اتضح مما سبق – عقوبة جنائية على جريمة قبيحة، أو هكذا يتم العرض، وكأن كل ما يمكن أن يقال تحت عنوان «مقصد حفظ النسل» إن الإسلام حرم الزنا وعاقب المتعدى بمئة جلدة!

وهذا اختصار مخل، كما أنه كلام يفتقد الكثير من العناصر الأخرى التى تجعل له معنى، فهو لبنة من دون بناء، أو كلمة مفردة بدون جملة مفيدة!

وحين نأتى لابن تيمية نراه يرى الأمر بصورة مختلفة، ويضيف الكثير من الأفكار التى يكون مجموعها – إضافة للفكرة التقليدية عند جمهور الأصوليين – نظرة أكثر تناسقاً وتكاملاً من نظرة غيره من علماء الأصول.

ولا بد هنا من التذكير بأن ابن تيمية حين فسر قوله تعالى فى سورة الفرقان

(١) المرجع السابق ج ١٤، ص ٨١ – ٨٢.

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨].

ذكر أن قوى الإنسان ثلاث: العقل، الغضب، الشهوة.

والقوة العقلية أعلاها، ويختص بها الإنسان والملائكة، ثم القوة الغضبية وفيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية وفيها جلب المنفعة والكفر عدوان في القوة العقلية، والقتل عدوان في القوة الغضبية، والزنا عدوان في القوة الشهوية.

فإن الله سبحانه خلق الخلق لعبادته، والشخص قوامه بجسده، وقوام نوع الإنسان بالنكاح والتناسل.

فالكفر فساد في مقصود خلق النوع، والقتل فساد لأفراد النوع، والزنا فساد في المنتظر من النوع.

وحفظ النسل عند ابن تيمية يمكن عرضه في نقطتين أساسيتين يختلف فيهما عن بقية الجمهور:

أولاً: التفاته للجانب الإيجابي في الموضوع:

فهو لا يتكلم عن مجرد إقامة الحد - سواء جلدًا أو رجماً - على مجموعة من مرتكبي هذا الفعل المخالف للشرع، بل يبدأ من مرحلة مبكرة^(١)، وقبل أن يصل الأمر إلى جريمة معروضة أمام القضاء ليحكم فيها.

فمثلاً نراه يقول: «السنة تخفيف الصداق، وإن لا يزيد على نساء النبي ﷺ وبناته: فقد روت عائشة - رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أعظم النساء بركة أيسرهن مؤونة»^(٢)... ويكره للرجل أن يصدق المرأة صداقاً يضر به إن نقده، ويعجز عن وفائه إن كان ديناً»^(٣).

ويقول أيضاً: «وما يفعله بعض أهل الجفاء والخيلاء والرياء من تكثير المهر

(١) راجع بداية هذا الفصل.

(٢) رواه أحمد في مسند عائشة. ج ٦. ص ٨٢. ص ١٤٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٢ ص ١٩٢ (باختصار).

للرياء والفخر، وهم لا يقصدون أخذه من الزوج، وهو ينوى أن لا يعطيهم إياه:
فهذا منكر قبيح، مخالف للسنة، خارج عن الشريعة.

وإن قصد الزوج أن يؤديه وهو في الغالب لا يطيقه فقد حمل نفسه، وشغل
ذمته، وتعرض لنقص حسناته، وارتهان بالدين، وأهل المرأة قد آذوا صهرهم
وضروه.

والمستحب في الصداق مع القدرة واليسار: أن يكون جميع عاجله وآجله
لا يزيد على مهر أزواج النبي ﷺ ولا بناته.

.....

فمن دعت نفسه إلى أن يزيد صداق ابنته على صداق بنات رسول الله ﷺ
اللواتي هن خير خلق الله في كل فضيلة، وهن أفضل نساء العالمين في كل صفة:
فهو جاهل أحمق. وكذلك صداق أمهات المؤمنين. هذا مع القدرة واليسار. فأما
الفقير ونحوه، فلا ينبغي له أن يصدق المرأة إلا ما يقدر على وفائه من غير
مشقة» (١).

فهذا عن تيسير الزواج - الذي يعصم عن الخطيئة - بالنسبة للرجل.

أما بالنسبة للمرأة، فنراه يجتهد في موضوع إجبار المرأة على الزواج اجتهداً
عميقاً، يراعى فيه أصول الشريعة ومقاصدها.

فحين سئل عن إجبار الأب لابنته البكر البالغة على الزواج ذكر الرأي الذي
يجيز إجبارها، وذكر الرأي الذي لا يجيز إجبارها، ثم قال: «وهذا القول هو
الصواب».

والناس متنازعون في «مناط الإجبار» هل هو البكارة؟ أو الصغر؟ أو
مجموعها؟ أو كل منهما؟ على أربعة أقوال في مذهب أحمد وغيره.

الصحيح أن مناط الإجبار هو الصغر، وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على
النكاح، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تنكح البكر حتى

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٢ ص ١٩٣ - ١٩٤ (باختصار).

تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر « فقليل له : إن البكر تستحى ؟ فقال : « إذنها صماتها (١) .

وفى لفظ فى الصحيح « البكر يستأذنها أبوها » .

فهذا نهى النبى ﷺ : لا تنكح حتى تستأذن وهذا يتناول الأب وغيره، وقد صرح بذلك فى الرواية الأخرى الصحيحة، وأن الأب نفسه يستأذنها .
وأيضاً فإن الأب ليس له أن يتصرف فى مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها، وبضعها أعظم من مالها، فكيف يجوز أن يتصرف فى بضعها مع كراهتها ورشدها؟ .

وأيضاً : فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع . وأما جعل البكارة موجبة للحجر، فهذا مخالف لأصول الإسلام، فإن الشارع لم يجعل البكارة سبباً للحجر فى موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له فى الشرع (٢) .

ثم يضيف ابن تيمية موضحاً الفرق بين تزويج الثيب والبكر :
« فالنبى ﷺ فرق بين البكر والثيب، كما قال فى الحديث الآخر « لا تنكح

(١) رواه البخارى . عن أبى هريرة كتاب ترك الحيل . باب فى النكاح . ج ٩ . ص ٣٢ .
رواه مسلم . عن أبى هريرة . وعن عائشة . وعن ابن عباس . رضى الله عنهم . كتاب النكاح . باب (٩) استئذان الثيب فى النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت . أحاديث (١٤١٩) إلى (١٤٢١) بأسانيد وألفاظ مختلفة . ج ٢ ص ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ .
رواه أحمد بن حنبل مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب . ج ١ ص ٢١٩ . ص ٢٤١ . ٢٤٢ . ص ٢٦١ . ص ٢٧٤ . ص ٣٤٥ .
رواه ابن ماجه . عن ابن عباس . وعن أبى هريرة . كتاب النكاح . باب (١١) استثمار البكر والثيب . حديث (١٨٧٠ - ١٨٧١ - ١٨٧٢) ج ١ ص ٦٠١ . ٦٠٢ .
رواه الترمذى عن أبى هريرة كتاب النكاح . باب (١٨) ما جاء فى استثمار البكر والثيب . حديث (١١٠٧) . وعن ابن عباس . حديث (١١٠٨) ج ٣ . ص ٤١٥ - ٤١٦ .
رواه أبو داود فى كتاب النكاح . عن أبى هريرة . باب (٢٤) فى الاستثمار حديث (٢٠٩٢ - ٢٠٩٣) . وعن ابن عباس فى باب (٢٦) فى الثيب حديث (٢٠٩٨ - ٢٠٩٩ - ٢١٠٠) كل ذلك فى السنن . ج ٢ . ص ٥٧٣ وما بعدها .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣٢ ص ٢٢ ، ٢٤ .

البكر حتى تستأذن، ولا الشيب حتى تستأمر»^(١) فذكر في هذه لفظ «الإذن» وفي هذه لفظ «الأمر» وجعل إذن هذه الصمات، كما أن إذن تلك النطق. فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي ﷺ بين البكر والشيب ولم يفرق بينهما في الإيجاب وعدم الإيجاب.

.....

وأما تزويجها - أي البكر البالغة - مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها. ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده. فكيف يكرهها على مباضعة من تكره مباضعته، ومعاشرة من تكره معاشرته؟!.

والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه. فأى مودة ورحمة في ذلك؟^(٢).

ثانياً: التفاته للبعد الاجتماعي للموضوع:

ويتضح عمق هذه النظرة المقاصدية التي تراعى البعد الاجتماعي في شتى مسائل الطلاق وأحكامه عند ابن تيمية.

لذلك يرفض إيقاع الطلاق لأتفه الأسباب، فمثلاً حين أفتى في طلاق السكران، قال: «وتنازعوا - أي الفقهاء - في عقود السكران، كطلاقه، وفي أفعاله المحرمة، كالقتل والزنا هل يجرى مجرى العاقل، أو مجرى المجنون، أو يفرق بين أقواله وأفعاله، وبين بعض ذلك وبعض، على عدة أقوال معروفة.

والذي تدل عليه النصوص والأصول وأقوال الصحابة: أن أقواله هدر كالمجنون - لا يقع بها طلاق ولا غيره، فإن الله تعالى قد قال ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، فدل على أنه لا يعلم ما يقول، والقلب هو الملك الذي

(١) سبق تخريجه ٢٨٥.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٢. ص ٢٤ - ٢٥ (باختصار).

تصدر الأقوال والأفعال عنه فإذا لم يعلم ما يقول لم يكن ذلك صادراً عن القلب . بل يجرى مجرى اللغو .

والشارع لم يرتب المؤاخذه إلا على ما يكسبه القلب من الأقوال والأفعال الظاهرة كما قال : ﴿ وَلَكِنْ يُوَاخِذْكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢٥] ولم يؤاخذ على أقوال وأفعال لم يعلم بها القلب ولم يتعمدها وقد قال النبي ﷺ « لما عز » لما عترف بالحد : « أبك جنون ؟ » قال : « لا » ثم أمر باستنكاهه لئلا يكون سكران ، فدل على أن إقرار السكران باطل ، وقد ثبت عن عثمان وغيره من الصحابة كعبد الله بن عباس أن طلاق السكران لا يقع ، ولم يثبت عن صحابي خلافه ^(١) .

ويقول في موضع آخر بعد ترجيح هذا الرأي : « ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب ، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها » ^(٢) .

والملاحظ على فتاوى شيخ الإسلام في موضوع الطلاق أمران :

الأول : الارتباط الشديد بمقاصد الشرع عموماً ، ومقصد حفظ النسل خصوصاً .

الثاني : أنه يكاد يعتبر الطلاق الوحيد الذى يقع هو الطلاق السنى المباح ، أما سائر الأنواع الأخرى ، فلا يكاد يعترف بوقوعها فى الجملة .

يقول رحمه الله فى الطلاق السنى : « فالطلاق المباح باتفاق العلماء ، هو أن يطلق الرجل امرأته طليقة واحدة ، إذا ظهرت من حيضتها ، بعد أن تغتسل وقبل أن يطأها ، ثم يدعها فلا يطلقها حتى تنقضى عدتها ، وهذا الطلاق يسمى « طلاق السنة » .

فإن أراد أن يرتجعها فى العدة فله ذلك بدون رضاها ولا رضا وليها ، ولا مهر

(١) المرجع السابق ج ١٤ . ص ١١٥ - ١١٧ (باختصار) .

(٢) المرجع السابق (باختصار) .

جديد . وإن تركها حتى تقضى العدة، فعليه أن يسرحها بإحسان، فقد بانث منه» .

ثم يقول: وإن كانت المرأة مما لا تحيض لصغرها أو كبرها، فإنه يطلقها متى شاء، سواء كان وطئها أو لم يكن يطؤها. فإن هذه عدتها ثلاثة أشهر، ففي أى وقت طلقها لعدتها، فإنها لا تعتد بقروء، ولا بحمل وإن طلقها في الحيض، أو طلقها بعد أن وطئها وقبل أن يتبين حملها، فهذا الطلاق المحرم، ويسمى « طلاق البدعة » وهو حرام بالكتاب والسنة والإجماع .

وإن كان قد تبين حملها، وأراد أن يطلقها: فله أن يطلقها، وهذا « الطلاق المحرم » في الحيض، وبعد الوطء وقبل تبين الحمل، هل يقع؟ أو لا يقع؟ سواء كانت واحدة أو ثلاثاً؟ فيه قولان معروفان للسلف والخلف» (٢) .
وابن تيمية لا يرى وقوع كل أشكال الطلاق البدعي، وكذلك الطلاق بلفظ « الثلاث » وما شابهه .

وقد خاض - رحمه الله - معركة فقهية كبيرة بسبب آرائه تلك في موضوع الطلاق . وكان هدفه الحفاظ على مقصد حفظ النسل الذى لا يتحقق إلا بتحقيق قدر من الاستقرار الأسرى الاجتماعى، وهو أمر لا يمكن أن يحدث وقد فتح باب الطلاق على مصراعيه، لذلك وقف شيخ الإسلام وقفة حازمة تدعمها مقاصد الشريعة والأدلة الشرعية، مقاوماً تيار « التقليد والتشديد » فى مسائل الطلاق، والذى كان سائداً فى عصره .

ويضاف إلى فتاواه أيضاً فى الموضوع رأيه فى « الخلع » وكيف أنه فرقة لا تحتسب من الطلقات الثلاث، يقول: « فالطلاق المطلق فى كتاب الله يتناول الطلاق الذى يوقعه الزوج بغير عوض، فتثبت له فيه الرجعة، وما كان بعوض فلا رجعة له فيه، وليس من الطلاق المطلق، وإنما هو فداء تفتدى به المرأة نفسها من زوجها كما تفتدى الأسيرة نفسها من أسرها، وهذا الفداء ليس من الطلاق الثلاث . سواء وقع بلفظ الخلع، أو الفسخ، أو الفداء، أو السراح، أو الفراق، أو الطلاق أو الإبانة، أو غير ذلك من الألفاظ .

(١) المرجع السابق ج ٣٣ . ص ٥ - ٦ .

(٢) المرجع السابق . ج ٣٣ . ص ٧ .

ولهذا جاز عند الأئمة الأربعة والجمهور من الأحنبي، فيجوز لأجنبي أن يختلعها، كما يجوز أن يفتدى الأسيرة، كما يجوز أن يبذل الأجنبي لسيد العبد عوضاً ليعتقه^(١)

ومن يفتى من العلماء بوقوع أشكال الطلاق المختلفة يوقع الناس في حرج عظيم، وليس عنده دليل من الشرع واضح يعضد هذا التشدد الذي يفرق الأزواج، ويهدم الأسر، يقول ابن تيمية: «ثم إن كثيراً من أهل الرأي الحجازي والعراقي وسعوا «باب الطلاق» فأوقعوا طلاق السكران، والطلاق المحلوف به، وأوقع هؤلاء طلاق المكره، وهؤلاء الطلاق المشكوك فيه فيما حلف به، وجعلوا الفرقة البائنة طلاقاً محسوباً من الثلاث، فجعلوا، الخلع طلاقاً بائناً محسوباً من الثلاث. إلى أمور أخرى وسعوا بها الطلاق الذي يحرم الحلال، وضيعوا النكاح الحلال. ثم لما وسعوا الطلاق صار هؤلاء يوسعون في الاحتيال في عود المرأة إلى زوجها، وهؤلاء لا سبيل عندهم إلى ردها، فكان هؤلاء في آصار وأغلال، وهؤلاء في خداع واحتيال.

ومن تأمل الكتاب والسنة وآثار الصحابة تبين له أن الله أغنى عن هذا، وأن الله بعث محمداً بالحنيفية السمحة، والتي أمر فيها بالمعروف ونهى عن المنكر، وأحل الطيبات وحرم الخبائث^(٢).

ويقول شيخ الإسلام أيضاً في نفس الموضوع: «فلما حدث الحلف بالطلاق» واعتقد كثير من الفقهاء أن الحائث يلزمه ما ألزمه نفسه، ولا تجزئه كفارة يمين، واعتقد كثير منهم أن الطلاق المحرم يلزم، واعتقد كثير منهم أن جميع الطلاق ليس بمحرم، واعتقد كثير منهم أن طلاق السكران يقع، واعتقد كثير منهم أن طلاق المكره يقع. وكان بعض هذه الأقوال مما تنازع فيه الصحابة، وبعضها مما قيل بعدهم: كثر اعتقاد الناس لوقوع الطلاق، مع ما يقع من الضرر العظيم والفساد في الدين والدنيا بمفارقة الرجل امرأته، فصار المزمون بالطلاق في هذه المواضع المتنازع فيها حزينين: «حزباً» اتبعوا ما جاء عن النبي ﷺ والصحابة في تحريم التحليل، فحرموا هذا مع تحريمهم لما لم يحرمه الرسول ﷺ من تلك الصور، فصار في قولهم من الأغلال والآصار والخرج العظيم المفضي إلى مفاسد عظيمة في الدين والدنيا أمور. منها: ردة بعض الناس عن الإسلام لما أفتى بلزوم ما التزمه. ومنها سفك

(١) المرجع السابق. ج ٣٢ ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) المرجع السابق. ج ٣٢ ص ١٣٣ - ١٣٤.

أندم المعصوم . ومنها زوال العقل ، ومنها العداوة بين الناس . ومنها تنقيص شريعة الإسلام . إلى كثير من الآثام . إلى غير ذلك من الأمور العظام .
« وحزباً » رأوا أن يزيلوا ذلك الحرج العظيم بأنواع من الحيل التي بها تعود المرأة إلى زوجها .

وكان مما أحدث أولاً « نكاح التحليل » . ورأى طائفة من العلماء أن فاعله يثاب ، لما رأى في ذلك من إزالة تلك المفسد بإعادة المرأة إلى زوجها . . . ، ثم أحدث في « الأيمان » حيل أخرى .

فأحدث أولاً الاحتيال في لفظ اليمين ، ثم أحدث الاحتيال بخلع اليمين ، ثم أحدث الاحتيال بدور الطلاق ، ثم أحدث الاحتيال بطلب إفساد النكاح .

وقد أنكر جمهور السلف والعلماء وأئمتهم هذه الحيل وأمثالها ، ورأوا أن في ذلك إبطال حكمة الشريعة ، وإبطال حقائق الإيمان المودعة في آيات الله ، وجعل ذلك من جنس المخادعة والاستهزاء بآيات الله ^(١) .

● رابعاً : حفظ العقل :

وقد تناول البحث هذا المقصد عند ابن تيمية ^(٢) ، وهو يتفق مع جماهير أهل الأصول في اعتبار العقل ضرورة من ضروريات الحياة التي يهدف الشارع إلى حفظها ، ولكنه يرفض حصر هذا المعنى الكبير في حكم واحد هو تحريم الخمر وشرع الجلد عقوبة للشارب ! .

لذلك من الواضح أن ابن تيمية حين تشدد في موضوع تحريم النرد والشطرنج لم يكن الأمر لمجرد هوى ، بل لأن المسألة - في نظره - تشكل اعتداء على مقصد أساسي من مقاصد الشرع الحنيف .

ومن أهم الملاحظات على كلامه في هذا الموضوع أنه يربط بين هذا المقصد

(١) المرجع السابق . ج ٣٣ . ص ٣٨ - ٣٩ (باختصار) .

(٢) راجع : الفصل الأول من الباب الثاني .

وبين مقصد حفظ الدين ربطاً وثيقاً، والسبب في ذلك واضح، فحفظ العقل إنما هو لأنه أداة التكليف التي على أساسها يكون الإنسان مكلفاً بواجباته الدينية.

يقول رحمه الله متحدثاً عن حال اللاعبين بالشطرنج: «والمقصود أن الشطرنج متى شغل عما يجب باطنا أو ظاهراً حرام باتفاق العلماء وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط.

وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس أو الأهل. أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين...، وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب^(١).

ومن الأمثلة المهمة كذلك على مراعاته لهذا المقصد في اجتهاداته الفقهية أنه كان من أوائل العلماء الذين تصدوا لمشكلة إدمان المخدرات، ومكافحة أخطارها وأضرارها على المجتمع عامة، وعلى الشباب خاصة، وكان ذلك من خلال فتاواه في موضوع تحريم ما يسمى «الحشيش» يقول: «وأما «الحشيشة» الملعونة المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسكراً: كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزير.

وأما قليل «الحشيشة المسكرة» فحرام عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات، وقول النبي ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام^(٢).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣٢ . ص ٢١٨ .

(٢) رواد البخاري عن عائشة كتاب الأشربة باب الخمر من العسل ج ٧ . ص ١٣٧ .

رواه مسلم . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (٧) بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام . بعدة ألفاظ وأسانيد حديث (٢٠٣) . ج ٣ ص ١٥٨٧ - ١٥٨٨ .

رواه الترمذي . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (١) ما جاء في شارب الخمر حديث (١٨٦١) وباب (٢) ما جاء كل مسكر حرام حديث (١٨٦٤) ج ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها .

رواه أبو داود . عن ابن عمر وعن ابن عباس . كتاب الأشربة باب (٥) النهي عن المسكر، حديث (٣٦٧٩ - ٣٦٨٠) . ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ .

رواه النسائي . عن ابن عمر . كتاب الأشربة باب (٢١) تحريم الأشربة المسكرة . ج ٨

ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

وبين مقصد حفظ الدين ربطاً وثيقاً، والسبب في ذلك واضح، فحفظ العقل إنما هو لأنه أداة التكليف التي على أساسها يكون الإنسان مكلفاً بواجباته الدينية.

يقول رحمه الله متحدثاً عن حال اللاعبين بالشطرنج: «والمقصود أن الشطرنج متى شغل عما يجب باطنا أو ظاهراً حرام باتفاق العلماء وشغله عن إكمال الواجبات أوضح من أن يحتاج إلى بسط.

وكذلك لو شغل عن واجب من غير الصلاة: من مصلحة النفس أو الأهل، أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلة الرحم، أو بر الوالدين...، وقل عبد اشتغل بها إلا شغلته عن واجب^(١).

ومن الأمثلة المهمة كذلك على مراعاته لهذا المقصد في اجتهاداته الفقهية أنه كان من أوائل العلماء الذين تصدوا لمشكلة إدمان المخدرات، ومكافحة أخطارها وأضرارها على المجتمع عامة، وعلى الشباب خاصة، وكان ذلك من خلال فتاواه في موضوع تحريم ما يسمى «الحشيش» يقول: «وأما «الحشيشة» الملعونة المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسكراً: كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزير.

وأما قليل «الحشيشة المسكرة» فحرام عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات، وقول النبي ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام^(٢)،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣٢ . ص ٢١٨ .

(٢) رواد البخاري عن عائشة كتاب الأشربة باب الخمر من العسل ج ٧ . ص ١٣٧ .

رواه مسلم . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (٧) بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام . بعدة ألفاظ وأسانيد حديث (٢٠٠٣) . ج ٣ ص ١٥٨٧ - ١٥٨٨ .

رواه الترمذي . عن ابن عمر كتاب الأشربة . باب (١) ما جاء في شارب الخمر حديث (١٨٦١) وباب (٢) ما جاء كل مسكر حرام حديث (١٨٦٤) ج ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها .

رواه أبو داود . عن ابن عمر وعن ابن عباس . كتاب الأشربة باب (٥) النهي عن المسكر، حديث (٣٦٧٩ - ٣٦٨٠) . ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ .

رواه النسائي . عن ابن عمر . كتاب الأشربة باب (٢١) تحريم الأشربة المسكرة . ج ٨ ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

يتناول ما يسكر. ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولاً، أو مشروباً، أو جامداً، أو مائعاً. فلو اضطبغ الخمر كان حراماً ولو أُماع الحشيشة وشربها كان حراماً. ونبينا ﷺ بعث بجوامع الكلم، فإذا قال كلمة جامعة كانت عامة في كل ما يدخل في لفظها ومعناها، سواء كانت الأعيان موجودة في زمانه أو مكانه، أو لم تكن.

.....

وكانت هذه الحشيشة الملعونة من أعظم المنكرات، وهي شر من الشراب المسكر من بعض الوجوه، والمسكر شر منها من وجه آخر. فإنها مع أنها تسكر أكلها حتى يبقى مصطولاً تورث التخنيث والديوث، وتفسد المزاج، فتجعل الكبير كالسفنجة، وتوجب كثرة الأكل، وتورث الجنون، وكثير من الناس صار مجنوناً بسبب أكلها.

ومن الناس من يقول إنها تغير العقل فلا تسكر كالبنج، وليس كذلك بل تورث نشوة ولذة وطرباً كالخمر، وهذا هو الداعي إلى تناولها، وقليلها يدعو إلى كثيرها كالشراب المسكر، والمعتاد لها يصعب عليه فطامه عنها أكثر من الخمر، فضررها من بعض الوجوه أعظم من الخمر، ولهذا قال الفقهاء: إنه يجب فيها الحد، كما يجب في الخمر.

.....

وأما قول القائل: إن هذه ما فيها آية ولا حديث: فهذا من جهله، فإن القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة هي قواعد عامة، وقضايا كلية، تتناول كل

= رواه ابن ماجه. عن عائشة وابن عمر وابن مسعود وعن أبي موسى. كتاب الأشربة. باب (٩) أحاديث (٣٣٨٦ - ٣٣٨٧ - ٣٣٨٨ - ٣٣٩٠ - ٣٣٩١) ج ٢ ص ١١٢٣ - ١١٢٤. رواه مالك في الموطأ عن ابن عمر كتاب الحد في الخمر باب (١) النهي عن الانتباز. حديث (١٨٤٤) ج ٢ ص ٥٢. والحديث - مع اختلاف ألفاظه واتحاد معناه - مروى عن عدد كبير من الصحابة بأسانيد كثيرة جداً يقوى بعضها بعضاً.

ما دخل فيها . وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص» (١).

ثم يقول رحمه الله: «هذه الحشيشة الصلبة حرام، سواء سكر منها أو لم يسكر، والسكر منها حرام باتفاق المسلمين، ومن استحل ذلك وزعم أنه حلال فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل مرتداً، لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين» (٢).

● خامساً: حفظ المال:

والمال قوام الحياة، ومقصد حفظ المال عند ابن تيمية يمكن تلخيصه في نقاط ثلاثة:

أولاً: التشريعات الإيجابية:

وخلاصة هذه النقطة أن الأصل في المعاملات بين الناس الإباحة، ما لم يرد الشرع بالخطر. يقول شيخ الإسلام في موضوع صفة العقود عارضاً أقوال الفقهاء ومرجحاً بينها: «الفقهاء فيها - أى صفة العقود - على ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الأصل في العقود أنها لا تصح إلا بالصيغة، وهى العبارات التى قد يخصصها بعض الفقهاء باسم الإيجاب والقبول

القول الثانى: أنها تصح بالأفعال فيما كثر عقده بالأفعال، كالمبيعات بالمعاطاة، وكالوقوف فى مثل من بنى مسجداً وأذن للناس بالصلاة فيه

القول الثالث: أنها تنعقد بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل. فكل ما عده الناس بيعاً وإجارة فهو بيع وإجارة، وإن اختلف اصطلاح الناس فى الألفاظ والأفعال، انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٤ ص ٢٠٤ - ٢٠٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق ج ٣٤ ص ٢١٠.

والأفعال، وليس لذلك حد مستمر، لا فى شرع، ولا فى لغة. بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس، كما تنوع لغاتهم^(١).

ثم أردف قائلاً بعد عدة استطرادات: « وهذه القاعدة الجامعة التى ذكرناها من أن العقود تصح بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، هى التى تدل عليها أصول الشريعة. وهى التى تعرفها القلوب »^(٢)، ثم جعل يستدل على ذلك بأدلة: « أحدها: أنه اكتفى بالتراضى فى البيع فى قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وبطبيب النفس فى التبرع فى قوله: ﴿فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: ٤]. فتلك الآية فى جنس المعاوضات، وهذه الآية فى جنس التبرعات. ولم يشترط لفظاً معيناً، ولا فعلاً معيناً يدل على التراضى، وعلى طبيب النفس. ونحن نعلم بالاضطرار من عادات الناس فى أقوالهم وأفعالهم أنهم يعلمون التراضى وطبيب النفس بطرق متعددة »^(٣).

« الوجه الثانى: أن هذه الأسماء جاءت فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ معلقاً بها أحكام شرعية وكل اسم فلا بد له من حد. فمنه ما يعلم حده باللغة كالشمس، والقمر والبر، والبحر، والسماء، والأرض. ومنه ما يعلم بالشرع، كالمؤمن، والكافر، والمنافق، وكالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج.

وما لم يكن له حد فى اللغة ولا فى الشرع، فالمرجع فيه إلى عرف الناس، ... ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حداً، لا فى كتاب الله ولا سنة رسوله، ...، وليس لذلك حد فى لغة العرب، بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمون هذا بيعاً ولا يسمون هذا بيعاً، ...، فإذا لم يكن له حد

(١) المرجع السابق. ج ٢٩. ص ٥ - ٧ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٩. ص ١٣.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٩. ص ١٤ - ١٥.

فى الشرع ولا فى اللغة كان المرجع فىه إلى عرف الناس وعاداتهم، فما سموه بيعاً فهو بيع، وما سموه هبة فهو هبة» (١).

الوجه الثالث: أن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها فى دنياهم.

فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التى أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فىه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى (٢).

لذلك يقرر - بعد كل كلامه واستدلالاته السابقة - قاعدة عظيمة فى مجال المعاملات، يقول فيها «البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التى يحتاج الناس إليها فى معاشهم - كالأكل والشرب واللباس - فإن الشريعة قد جاءت فى هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرمت منها ما فيه فساد وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغى، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة، فى أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها.

وإذا كان كذلك: فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا، ما لم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة.

وإن كان بعض ذلك قد يستحب، أو يكون مكروهاً، وما لم تحم الشريعة فى ذلك حداً، فيبقون فىه على الإطلاق الأصلى» (٣).

من كل ما سبق نرى نظرة ابن تيمية الراسعة فى موضوع المعاملات المالية، بعكس نظرتة فى «العبادات»، والسبب فى ذلك ارتباطه بنصوص الشريعة، وكذلك - كما نص - استقراؤه لأصول الشريعة ومقاصدها.

(١) المرجع السابق. ج ٢٩. ص ١٥ - ١٦ (باختصار).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٩. ص ١٦ - ١٧.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٩. ص ١٨.

لذلك أباح كل أشكال التعامل المالى ما لم تصطدم بالحظر الشرعى المدعوم بالدليل .

ويضاف إلى ذلك أمر الشارع الكريم بالوفاء بالعقود والالتزامات المختلفة، ونهيه عن الغش والتدليس والظلم . وهذا الأمر واضح كل الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات أو تدليل . يقول ابن تيمية، تحت عنوان «قاعدة فيما يجب من المعاولات ونحو ذلك»: «بذل المنافع والأموال سواء كان بطريق التعوض، أو بطريق التبرع، ينقسم إلى واجب ومستحب: وواجبها ينقسم إلى فرض على العين وفرض على الكفاية .

فأما ما يجب من التبرعات - مالا ومنفعة - فله موضع غير هذا . وجماع الواجبات المالية بلا عوض أربعة أقسام، مذكورة فى الحديث المأثور: «أربع من فعلهن فقد برئ من البخل: من آتى الزكاة، وقرى الضيف، ووصل الحرم (لعلها الرحم)، وأعطى فى النائبة»^(١) . ولهذا كان حد البخل من ترك أحد هذه الأربعة .

.....

وأما الواجبات المنفعية بلا عوض: فمثل تعليم العلم، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر وأما المنافع المالية: وهو كمن اضطر إلى منفعة مال الغير، كحبل ودلو يستقى به ماء يحتاج إليه، وثوب يتدفى به من البرد ونحو ذلك، فيجب بذله، لكن هل يجب بذله مجانا؟ أو بطريق التعوض كالأعيان؟ . فيه وجهان»^(٢) .

فالنص السابق يوجب الوفاء بالعقود والعهود، ويوجب بعض أنواع المعاولات المالية أو غيرها . وبعضها - كما هو واضح فى موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - يأخذ الطابع «الدينى»، وهذا هو وجه ارتباط حفظ المال بحفظ الدين .

(١) ليس له أصل بلفظه .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٢٩ . ص ١٨٥ - ١٨٧ (باختصار) .

ويشير الباحث هنا إلى موضوع التسعير الذى عولج فى الفصل الثانى من الباب الثانى، وكيف أوجب ابن تيمية على أهل الصناعات بذلها بسعر المثل لو احتاج الناس إليها فى دينهم أو دنياهم.

ثانيا : مراعاة العدل فى التشريعات الاقتصادية :

وقد تناول الباحث هذا الموضوع فى مقصد تحقيق العدل عند ابن تيمية وذكر كيف أن العدل هو أساس جميع التشريعات الاقتصادية، وأن تحقيق العدل هو - فى نظر ابن تيمية - الهدف الحقيقى من جميع التشريعات المالية، لذلك يقول رحمه الله : « ثم إن الظلم فى حق العباد نوعان : نوع يحصل بغير رضى صاحبه . كقتل نفسه، وأخذ ماله، وانتهاك عرضه .

ونوع يكون برضا صاحبه، وهو ظلم، كمعاملة الربا والميسر . فإن ذلك حرام لما فيه من أكل مال غيره بالباطل، وأكل المال بالباطل ظلم، ولو رضى به صاحبه لم يبيع، ولم يخرج عن أن يكون ظلماً »^(١).

ويقول أيضاً موضحاً أن أساس كل المعاملات العدل : « والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم . .

والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا . وكلاهما أكل المال بالباطل »^(٢).

ثالثاً : التشريعات السلبية :

وهى النقطة الأخيرة، وهى موضع الالتقاء بين ابن تيمية وجمهور الأصوليين . ونعنى بها إقامة الحد، أو العقوبة الجنائية المباشرة على كل المعتدين على أموال الناس، بالضوابط الشرعية المعروفة .

وليس من المفروض أن يفتح الحوار هنا عن حد السرقة أو الحراقة بل لا بد من التأمل هنا كيف يكون تطبيق الحد الجنائى هو أول ما يتبادر إلى ذهن الكاتبين فى نظرية المقاصد حين يتناولون مقصد حفظ المال، وكيف كان ذلك

(١) المرجع السابق . ج ٢٠ . ص ٧٩ .

(٢) المرجع السابق . ج ٢٠ . ص ٥١٠ .

آخر ما تبادر إلى ذهن شيخ الإسلام حين تكلم في ذات الموضوع، ولا بد هنا من التذكير بأسبقيته التاريخية في إصلاح الخطأ الفادح للأصوليين الذي أدى إلى ارتباط مقاصد الشرع بالحدود الجنائية، يقول رحمه الله: «وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين. ففي الدنيا: كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للمخلوق من غير حظر شرعى.

وفي الدين: ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات فيها مصلحة للإنسان.

فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط، فقد قصر»^(١).

إذن، فهي منظومة تبدأ بكل التشريعات «الإيجابية» في مجال المعاملات المالية والاقتصاد، ومروراً بتحقيق العدل الذي من أجله شرعت هذه القوانين وصولاً إلى العقوبة – بشتى أشكالها – على المعتدين على هذه التشريعات، ليكون في ذلك عبرة للآخرين.

ولكى يتحقق هذا المقصد لا بد من عقوبة للمعتدين عليه، يقول ابن تيمية: «وأما السارق، فيجب قطع يده اليمنى بالكتاب والسنة والإجماع، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨ - ٣٩]...، فينبغى أن يعرف أن إقامة الحدود رحمة من الله بعباده، فيكون الوائى شديداً في إقامة الحد، لا تأخذه رأفة في دين الله فيعطله.

ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات، لا شفاء غيظه، وإرادة العلو على الخلق، بمنزلة الوالد إذا أدب ولده، فإنه لو عكف عن تأديب ولده – كما تشير به الأم رقة ورأفة – لفسد الولد وإنما يؤدبه رحمة به، وإصلاحاً لحاله، مع أنه يود ويؤثر أن لا يحوجه إلى تأديب.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١١ . ص ٣٤٣.

وبمنزلة الطبيب الذى يسقى المريض الدواء الكريه، وبمنزلة قطع العضو المتآكل، والحجم، وقطع العروق بالفصاد، ونحو ذلك، بل بمنزلة شرب الإنسان الدواء الكرية، وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به الرحمة^(١).
وتام الكلام فى هذا الموضوع: تحريم الاحتيال.

يقول ابن تيمية فيمن حرم أنواع العقود المباحة بسبب يسير الغرر: « وكل من توسع فى تحريم ما يعتقده غرراً فإنه لا بد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه الله. فإما أن يخرج عن مذهبه الذى قلده فى هذه المسألة، وإما أن يحتال. وقد رأينا الناس، وبلغتنا أخبارهم، فما رأينا أحداً التزم مذهبه فى تحريم هذه المسائل، ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التى يذكرونها، فمن المحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها. وإنما هى من جنس اللعب.

ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس فى الحيل، فوجدته أحد شيئين: إما ذنوب جوزوا عليها بتضييق فى أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزد هم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبت...، وإما مبالغة فى التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطروهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل...، فالسبب الأول: هو الظلم. والسبب الثانى: هو عدم العلم^(٢) والله الموفق.

* * *

(١) المرجع السابق . ج ٢٨ . ص ٣٢٩ - ٣٣٠ (باختصار).

(٢) المرجع السابق . ج ٢٩ . ص ٤٥ - ٤٦ (باختصار).

القسم الثالث : - من أقسام مقاصد الشريعة عند ابن تيمية المقاصد الفرعية :

وهي متناثرة في ثنايا كتاباته الكثيرة، مرتبطة بمقصد من المقاصد الخمسة الرئيسية للشريعة، ومراعى فيها تحقيق العدل، مؤدية - في نهاية الأمر - للمقصد الأعظم للشريعة، الذى هو حفظ الدين .
وهناك مثالان :

● مقصد تكميل الفطرة وتقريرها :

وقد ذكر هذا المقصد كثيراً في كتاباته، ويعطيه صفة العموم في جميع الرسائل، يقول - رحمه الله - : « وأما من جهة الشريعة، فإن الرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتبديل الفطرة وتغييرها. قال ﷺ في الحديث المتفق عليه : « كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه. كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟ » (١).

وقال الله تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم : ٣٠] (٢).

ويقول في موضع آخر : « والله تعالى بعث الرسل بتكميل الفطرة، فدلوه على ما ينالون به النعيم فى الآخرة، وينجون من عذاب الآخرة.

(١) رواه البخارى عن أبى هريرة. باب فى الجنائز . ج ٢ . ص ١١٨ - ١١٩ . وفى كتاب التفسير . سورة الروم . ج ٦ . ص ١٤٣ . وفى باب القدر . باب الله أعلم بما كانوا عاملين . ج ٨ . ص ١٥٣ .

رواه مسلم . عن أبى هريرة . كتاب القدر . باب (٦) معنى كل مولود يولد على الفطرة . وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين . حديث (٢٦٥٨) . ج ٤ . ص ٢٠٤٧ وما بعده . بعدة أسانيد وألفاظ .

رواه أحمد . فى مسند أبى هريرة . ج ٢ . ص ٣١٥ . ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٦ . ص ٥٧٥ - ٥٧٦ .

فالفرق بين المأمور والمحذور هو كالفرق بين الجنة والنار، واللذة والآلم. والنعيم والعذاب. ومن لم يدرك هذا الفرق فإن كان لسبب أزال عقله هو به معذور، وإلا كان مطالباً بما فعله من الشر وتركه من الخير» (١).

ويقول كذلك: «فإذا عرف أن العبد مفطور على حب ما ينفعه، وبغض ما يضره، لم يكن أن تستوى إرادته لجميع الحوادث فطرة وخلقاً، ولا هو مأمور من جهة الشرع أن يكون مريداً لجميع الحوادث، بل قد أمره الله بإرادة أمور وكرهه أخرى.

والرسل – صلوات الله عليهم وسلامه – بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويل الفطرة وتغييرها» (٢).

ومن الواضح طبعاً ارتباط هذا المقصد بمقصد حفظ الدين. فالله خلق الناس على الفطرة – التي هي الإسلام – وطلب منهم الالتزام به، أى طلب منهم – عن طريق رسله – المحافظة على دينهم، الذى هو الفطرة التى فطروا عليها. فكأنه قال: إن الله غرس الدين فى البشر، وأرسل الرسل بالمحافظة عليه، وعدم تبديله بأى شكل من الأشكال.

● مقصد تفتيت الثروات:

يقول رحمه الله فى مسأله جواز الوقف على الأغنياء: «ولكن تنازعوا فى الوقف على جهة مباحة، كالوقف على الأغنياء؟. على قولين مشهورين.

والصحيح الذى دل عليه الكتاب والسنة والأصول، أنه باطل أيضاً، لأن الله سبحانه قال فى مال الفئ: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

(١) المرجع السابق . ج ٨ . ص ٣١٢.

(٢) المرجع السابق . ج ١٠ . ص ٤٦٥ – ٤٦٦.

العقاب ﴿ [الحشر: ٧] فأخبر سبحانه وتعالى أنه شرع ما ذكره لئلا يكون الفئ متداولاً بين الأغنياء دون الفقراء. فعلم أنه سبحانه يكره هذا وينهى عنه ويذمه. فمن جعل الوقف للأغنياء فقط فقد جعل المال دولة بين الأغنياء، فيتداولونه بطناً بعد بطن دون الفقراء، وهذا مضاد لله في أمره ودينه، فلا يجوز ذلك» (١).

وارتباط هذا المقصد الفرعى بمقصد تحقيق العدل واضح وله ارتباط كذلك بحفظ الدين. فالله سبحانه يأمر بتداول المال بين الفقراء والأغنياء تحقيقاً للعدل، والعدل مرتبط بالتوحيد، وهو المقصد الأكبر للشريعة، إذ التوحيد - كما سبق - أعظم العدل، والشرك - أيضاً - أعظم الظلم.

والمقاصد الفرعية من الممكن أن يضاف إليها الكثير من المقاصد، وهى فى حقيقتها - كما اتضح - راجعة إلى مقصد رئيس، وموصولة بالمقصد الأعظم، لذلك وجب التنويه . والله أعلم.

* * *

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ٣١ . ص ٣٢ .

الفصل الرابع طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية

طرق معرفة مقصد الشارع عند ابن تيمية محصورة في أربعة طرق :
أولها وثانيها : تصريح النص، وسكوته :

ومن الطبيعي أن تكون هذه الطريق معتبرة عند ابن تيمية، نظراً لارتباطه الشديد بالنصوص . يقول : « والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعة، وحركة يدفع بها مضرته » (١) .

فالنص يصرح - في كثير من الأحيان - بأنواع من المقاصد والمصالح التي يعتبرها الشرع ويراعونها، « والعلم إما نقل مصدق عن معصوم، وإما قول عليه دليل معلوم، وما سوى هذا إما مزيف مردود، وإما موقوف لا يعلم أنه بهرج ولا منقود » (٢) .

ونظراً لارتباط ابن تيمية بالنص، نرى منهجه في التفسير يعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، « فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، . . . فإن لم نجد تفسيراً في السنة رجعنا إلى أقوال الصحابة » (٣) .

والعلاقة بين منهج ابن تيمية في التفسير ومنهجه في المقاصد هي الارتباط الشديد بالنص الشرعي، والبحث عن المراد - أولاً وقبل أي طريق آخر - في نصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . ج ١٣ ص ١١٤ . .

(٢) المرجع السابق . ج ١٣ ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٣) المرجع السابق . ج ١٣ ص ٣٦٣ - ٣٦٤ (يتصرف واختصار) .

وأغلب المقاصد لها دليل من الشرع منصوص عليه، والأمر أوضح من أن يوضح .

بل إن المقاصد الفرعية التي اعتبرها ابن تيمية، ليست إلا نصوصاً جزئية صرحت باعتبار الشرع لهذه المقاصد، لذلك اعتبر ابن تيمية تفتيت الثروات مقصداً شرعياً معتبراً، نظراً لقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧] «فأخبر سبحانه أنه شرع ما ذكره لئلا يكون الفبيء متداولاً بين الأغنياء، دون الفقراء، فعلم أنه سبحانه يكره هذا، وينهى عنه، ويذمه» (١).

وكذلك اعتبر تكميل الفطرة وتقريرها مقصداً شرعياً آخر، وذلك استناداً إلى الحديث الشريف «كل مولود يولد على الفطرة» (٢)، «والرسل صلى الله عليهم وسلم بعثوا لتقرير الفطرة وتكملها، لا لتغيير الفطرة وتحويلها» (٣).

ويدل على اعتبار ابن تيمية لتصريح النص كمصدر لمعرفة مقصد الشارع، تبنيه للرأي القائل بأن النهي عن الشيء يقتضي فساده، وقد كان ذلك من أقوى حججه - رحمه الله - في مسائل الطلاق، «إذ الأصل الذي عليه السلف والفقهاء أن العبادات والعقود المحرمة إذا فعلت على الوجه المحرم لم تكن لازمة صحيحة... والصحابه والتابعون كانوا يستدلون على فساد العبادات والعقوبة بتحريم الشارع لها. وهذا متواتر عنهم.

وأيضاً فإن لم يكن ذلك دليلاً على فسادها، لم يكن عند الشارع ما يبين الصحيح من الفاسد، فإن الذين قالوا: النهي لا يقتضي الفساد. قالوا: نعلم صحة العبادات والعقود وفسادها بجعل الشارع هذا شرطاً أو مانعاً ونحو ذلك. وقوله هذا صحيح، وليس بصحيح من خطاب الوضع والإخبار. وليس في كلام الله ورسوله هذا شرط وهذا مانع... بل إنما في كلامه الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، ونفي القبول والصالح....

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٣ ص ٣٢.

(٢) سبق تخريجه ص ٣٠٠.

(٣) المرجع السابق. ج ١٠ ص ١٣٥.

وأيضاً فالشارع يحرم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة، أو الراجعة. ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد، وجعله معدوماً. فلو كان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال، فيجعله لازماً نافذاً كالحلال، لكان ذلك إلزاماً منه بالفساد الذي قصد عدمه.

فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به، وهذا تناقض ينزه عنه الشارع ﷺ (١).

وكما أن النص يفيد العلم بالمقصد بأمره ونهيه، فإنه كذلك يفيد العلم بالمقصد بسكوته وعفوه: فالشريعة «في البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاجها الناس، جاءت بالآداب الحسنة، فحرمت ما فيه فساد، وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة.

ولذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شأؤوا، ما لم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويشربون كيف شأؤوا ما لم تحرم الشريعة. وبعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروهاً. وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً، فيبقون فيه على الإطلاق الاصلى» (٢).

ولذلك كان رأي ابن تيمية في كثير من الأشياء يستند إلى سكوت الشارع، مثل رأيه في الكحل والحقنة وأن يقطر الرجل في إحليله ومداواة المأمومة والجائفة، وهل يفطر الصائم بهذه الأشياء، فعرض آراء الفقهاء في الموضوع ثم قال: «والأظهر أنه لا يفطر بشيء من ذلك.

فإن الصيام من دين المسلمين الذي يحتاج إلى معرفته الخاص والعام، فلو كانت هذه الأمور مما حرمها الله ورسوله في الصيام، ويفسد الصوم بها، لكان هذا مما يجب على الرسول بيانه، ولو ذكر ذلك لعلمه الصحابة وبلغوه الأمة، كما بلغوا سائر شرعه.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٣ ص ٢٤ - ٢٥ (باختصار - وتصرف).

(٢) المرجع السابق. ج ٢٩ ص ١٨ (بتصرف - واختصار).

فمنما لم ينقل أحد من أهل العلم عن النبي ﷺ في ذلك حديثاً صحيحاً، ولا ضعيفاً، ولا مسنداً، ولا مرسلأ - علم أنه لم يذكر شيئاً من ذلك
والذين قالوا: هذه الأمور تفطر، لم يكن معهم حجة سوى ما رأوه من القياس .

ولا يجوز إفساد الصوم بمثل هذه الأقيسة، لوجوه:
(أحدها): أن الأحكام الشرعية كلها بينتها النصوص، فإذا علمنا أن الرسول لم يحرم الشيء ولم يوجب، علمنا أنه ليس بحرام، ولا واجب^(١) .

ولذلك اعتمد ابن تيمية على سكوت الشارع في الاستدلال على أحكام أخرى كثيرة، ذلك «أن الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها لا بد أن يبينها الرسول ﷺ بياناً عاماً. ولا بد أن تنقلها الأمة. فإذا انتفى هذا، علم أن هذا ليس من دينه، وهذا كما يعلم أنه لم يفرض صيام شهر غير رمضان، ولا حج بيت غير البيت الحرام، ولا صلاة مكتوبة غير الخمس. ولم يوجب الغسل في مباشرة المرأة بلا إنزال، ولا أوجب الوضوء من الفزع العظيم وإن كان في مظنة خروج الخارج، ولا سن الركعتين بعد الطواف بين الصفا والمروة، كما سن الركعتين بعد الطواف بالبيت . وبهذا يعلم أن المنى ليس بنجس، لأنه لم ينقل عن أحد بإسناد يحتج به أنه أمر المسلمين بغسل أبدانهم وثيابهم من المنى، مع عموم البلوى بذلك، بل أمر الحائض أن تغسل قميصها من دم الحيض مع قلة الحاجة إلى ذلك، ولم يأمر المسلمين بغسل أبدانهم وثيابهم من المنى»^(٢) .

وبذلك استدل أيضاً على عدم وجوب الوضوء من لمس النساء، ولا من النجاسات الخارجة من غير السبيلين، وكذلك طهارة بول وروث ما يؤكل لحمه، وكذلك كثير من المسائل التي يستدل فيها شيخ الإسلام بسكوت الشارع .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٥ ص ٢٣٣ - ٢٣٦ (بتصرف واختصار) .

(٢) المرجع السابق. ج ٢٥ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

وابن تيمية هنا موافق للإمام الشاطبي في هذا الطريق لمعرفة المقصد - كما سبق التوضيح - ، والحق أن هذا المصدر أمر متفق بين كل أهل القبلة، إذ لا يسع المسلم إذا ورد النص بالأمر أو النهي إلا أن يسلم .
أما سكوت النص، فهو أمر فيه بعض الخلاف ليس هذا موضع بحثه .

الطريق الثانية : اعتبار علل الأمر والنهي :

ولذلك اعتبر ابن تيمية القياس دليلاً من أدلة الشرع، وأساساً من أسس المقاصد في الشريعة الإسلامية، يقول : « القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد .

فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين . الأول : قياس الطرد . والثاني : قياس العكس . وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله .

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها .

ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط . وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو : أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع . فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه .

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره . لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر .

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم . فليس في الشريعة ما يخالف قياساً

صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فسادَهُ»^(١).

ولهذا جعل ابن تيمية يرد - بالتفصيل - على كثير من مسائل فروع الفقه التي زعم أن النص جاء فيها بخلاف القياس^(٢).

«وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل: إنه على خلاف القياس: فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقتها لها في الحكم، وإذا كان كذلك، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه، فحكمه كحكمه، وإلا كان من الأمور المفارقة له»^(٣).

ولذلك فيستحيل عند ابن تيمية أن يخالف القياس النص، لذلك يقول: «فما عرفت حديثاً صحيحاً إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً، فلا بد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء، فضلاً عن دونهم، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه الجلى الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم، فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفاً للنصوص، لخفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»^(٤).

«وإلى ساعتى هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

(٢) راجع الفصل الثاني من الباب الثاني «أسس المقاصد عند ابن تيمية».

(٣) المرجع السابق. ج ٢٠ ص ٥٣١.

(٤) المرجع السابق. ج ٢٠ ص ٥٦٧ - ٥٦٨.

من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة، والعدل التام» (١) .

ونظراً لاعتبار ابن تيمية للعلة التي اعتبرها النص وصفاً مؤثراً في الحكم حرّم أنواع الحيل التي يتوصل بها إلى المحرم أو إسقاط الواجب، وعاب على الفقهاء الذين انساقوا خلف ظواهر النصوص دون نظر لمقاصد الشرع، مما جعلهم يعترفون بصحة بعض أنواع الحيل المرفوضة، فقال: «وقد رأينا الناس وبلغتنا أخبارهم. فما رأينا أحداً التزم مذهبهم في تحريم هذه المسائل - يعني مسائل بيع الغرر وما شابهها - ، ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التي يذكرونها. فمن المحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها، وإنما هي من جنس اللعب» (٢) .

فالهدف من التشريع تحقيق المصلحة، أو دفع المفسدة. ويكون ذلك بمعرفة علل الأحكام الشرعية التي توصل إلى حقيقة المصالح المعتبرة في نظر الشارع، أو المفسدات المطروحة.

بل إن كل أنواع الحسنات تعلل بعلتين: «إحداهما: ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة. والثانية: ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضرة.

وكذلك السيئات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من المفسدة والمضرة. والثانية: ما تتضمنه من الصد عن المنفعة والمصلحة» (٣) .

ولذلك حرم ابن تيمية كل أنواع الخمر، لما فيها من الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر، ولذلك حرّم كل أنواع المخدرات، وفي عصره كان نموذج ذلك هو «الحشيش» لما فيه أيضاً من نفس العلة الموجودة في الخمر.

ولذلك حرّم النرد والشطرنج، إذ قاس ذلك على الخمر والميسر، لما فيهما -

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٢٠ ص ٥٨٣ .

(٢) المرجع السابق. ج ٢٩ ص ٤٥ .

(٣) المرجع السابق. ج ٢٠ ص ١٩٢ .

أى النرد والشطرنج - من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ولما فيهما من إيقاع العداوة والبغضاء، لذلك تحرم هذه الألعاب - في رأيه - حتى لو كانت بلا عوض، إذ علة التحريم هي الصد عن ذكر الله، وإيقاع العداوة، «ومن المعلوم أن هذا يحصل في اللعب بالشطرنج والنرد ونحوهما، وهو في الشطرنج أقوى، فإن أحدهم يستغرق قلبه وعقله وفكره فيما فعل خصمه، وفيما يريد أن يفعل هو، وفي لوازم ذلك، ولوازم لوازمه، حتى لا يحس بجوعه ولا عطشه، ولا بمن يسلم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرورات نفسه وماله، فضلاً عن أن يذكر ربه أو الصلاة.

وهذا كما يحصل لشارب الخمر، بل إن كثيراً من الشراب يكون عقله أصحى من كثير من أهل الشطرنج والنرد.

واللاعب بها لا تنقضي نهمته منها إلا بدست بعد دست، كما لا تنقضي نهمة شارب الخمر إلا بقدرح بعد قدرح، وتبقى آثارها في النفس بعد انقضائها أكثر من آثار شارب الخمر...» (١).

ولأن ابن تيمية يسير خلف علل النصوص، التي تفقد - في نهاية الأمر - لمقصد الشرع، نراه يلغي الفارق بين طويل السفر وقصيره في مسائل قصر الصلاة، ذلك أن هذا الفرق «لا أصل له في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، بل الأحكام التي علقها الله بالسفر، علقها به مطلقاً» (٢).

ولذلك لم يفرق بين الطاهر والطهور من الماء، ذلك «أن الشارع علق الطهارة بمسمى الماء في قوله: ﴿لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦] ولم يفرق بين ماء وماء، ولم يجعل الماء نوعين، طاهراً وطهوراً» (٣).

وكذلك علق المسح بمسمى الخف، ولم يفرق بين خف وخف، «فيدخل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ٣٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق. ج ٢٤ ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق. ج ٢٤ ص ٤٠ وما بعدها.

في ذلك المفتوق والمخروق وغيرهما، من غير تحديد، ولم يشترط أيضاً أن يثبت بنفسه...» (١) .

ومما يلاحظ أن الكثير من استنتاجات ابن تيمية وتقسيماته، تكون اعتباراً لشيئين، الأول: علل النص الوارد في الموضوع. الثاني: استقراء كافة نصوص الشريعة في شتى المواضيع، أو في موضوع محدد. كما سيأتي.

الطريق الثالثة: الاستقراء:

والاستقراء منهج معتمد عند ابن تيمية في البحث في شتى فروع العلوم والمعارف.

فمثلاً، في حكمه بعدم وقوع طلاق السكران، قال - بعد أن استدل بالقرآن والسنة والمعقول - : «ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها، تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع طلاق السكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها» (٢) .

وفي موضوع الإجماع، وكيف لا يستقل الإجماع بدون النص، قال: «وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم..... ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع، فوجدناها كلها منصوصة» (٣) .

ويقول كذلك: «تصرفات العباد نوعان: عبادات، وعادات .

وباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فالأصل فيها عدم الحظر إلا بدليل» (٤) .

ويقول في موضع آخر: «ولعل من استقرأ الشريعة تبين له أن المعاوضة إذا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٤ ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق، ج ٣٣ ص ١٠٣ .

(٣) المرجع السابق، ج ١٩ ص ١٩٩ - ٢٠٠ (باختصار) .

(٤) المرجع السابق، ج ٢٩ ص ١٧ (بتصرف واختصار) .

احتاج المسلمون إليها، بلا ضرر يزيد على حاجة المسلمين، وجبت . فأما عند عدم الحاجة: ومع -حاجة رب المال الكافية لحاجة المعتاض، فرب المال أولى» (١) .
فالاستقراء منهج معتمد عند ابن تيمية عموماً . وكثير من أحكامه وإطلاقاته يكون مستندها الاستقراء، فمثلاً، يقول في مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن: «ولهذا لما تنازع العلماء في أخذ الأجرة على تعليم القرآن، ونحوه: كان فيه ثلاثة أقوال في مذهب الإمام أحمد، وغيره . أعدلها: أنه يباح للمحتاج .

قال أحمد: أجرة التعليم خير من جوائز السلطان، وجوائز السلطان خير من صلة الإخوان» (٢) .

ثم يردف قائلاً: «وأصول الشريعة كلها مبنية على هذا الأصل . أنه يفرق في المنهيات بين المحتاج وغيره، كما في المأمورات . ولهذا أبيحت المحرمات عند الضرورة» (٣) فهو هنا لا مستند له إلا الاستقراء الكلي .

والاستقراء مستنده في موضوع المقاصد بالذات . ذلك أن كل استدراكاته على جمهور الأصوليين - كما سبق التوضيح - ، هي في الحقيقة استقراء لمقاصد الشرع ومجموع أدلته . فأدى ذلك إلى رفضه لربط المقاصد بالحدود، وكذلك رفضه لحصر الضرورات في الخمسة التي يرددها أتباع حجة الإسلام الغزالي عبر العصور، وكذلك رفضه إلى اختزال «فقه الأولويات» في ثلاث درجات «مصمته»، ليس فيها المرونة أو وضوح التقسيم، وكذلك أدى استقراؤه إلى إضافة مقاصد أخرى لمجموع مقاصد الشرع - كما يراها الأصوليون - .

ولا يمكن تفسير خروج ابن تيمية على نظرية المقاصد التي سادت في عصره بغير ذلك، ولا يمكن أن لا يكون الاستقراء من ضمن أهم أدلته في تكوين نظريته المستقلة في الموضوع، والمتابع لكلامه في هذا الشأن يصل إلى يقين تام بذلك .

(١) المرجع السابق . ج ٢٩ ص ١٨٩ .

(٢) المرجع السابق . ج ٣٠ ص ١٩٢ .

(٣) المرجع السابق . ج ٣٠ نفس الموضع .

ولكى تكتمل الفائدة من هذا المبحث، لابد من طرح سؤال مهم ألا وهو:

هل يعتبر العقل من طرق معرفة المقصد؟

والسؤال - كما هو واضح - مدخل مباشر لقضية التحسين والتقبيح، وهى قضية «جدلية كلامية» أكثر من كونها «أصولية مقاصدية»، لذلك سيتم تناولها بتعميق جوانب الأصول والمقاصد، وتحجيم جوانب الكلام والجدل، قدر الإمكان، وبما لا يؤثر على عمق تناول الموضوع.

ومقصود السؤال: هل يستطيع العقل منفرداً، ودون أى سند من الشرع أن يعلم المصالح والمفاسد، ويعلم - بالتالى - قصد الشارع جلّ وعلا فى بعض الأحكام، بحيث يتم الحكم بوجوبها أو حرمتها أو غيره؟
الجواب: لا.

وهو أمر يتفق فيه جمهور الأصوليين المعتبرين على مر العصور^(١)، ويتفق معهم ابن تيمية - ولا شك - فى هذا الأمر.

وابن تيمية لا ينكر دور العقل وأهميته، بل إن «عامة مسائل أصول الدين الكبار، مثل: الإقرار بوجود الخالق، وبوحدانيته، وعلمه وقدرته، ومشيئته وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل: قد دلّ الشارع على أدلته العقلية.

وهذه الأصول - التى يسميها أهل الكلام العقليات، وهى ما تعلم بالعقل - فإنها تعلم بالشرع لا أعنى بمجرد إخباره، فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصديق الخبير، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل، من الإقرار بالربوبية، وبالرسالة...»^(٢).

(١) راجع الباب الأول من هذه الرسالة. وأهم من اتضح عنده عدم الأخذ بالعقل كطريق لمعرفة قصد الشارع: الشاطبى، وابن عبد السلام، والطوفى. ومؤسس النظرية أبو حامد الغزالى، والباقون للغزالى تبع. رحمهم الله جميعاً.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. ج ١٩. ص ٢٣٠.

فالعقل أثبت الرسالة والدين، ثم بدأ فى التلقى من هذه الرسالة الربانية، ولكن هل يمكن أن يستمر سلطان العقل بحيث يحدد اتجاهات الخير والشر، والصلاح والفساد، رغم وجود الشرع؟.

يقول ابن تيمية: قوله ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[الأعراف: ٢٨]

والفاحشة أريد بها كشف السوءات. فيستدل به على أن فى الأفعال السيئة من الصفات ما يمنع أمر الشرع بها.

فإنه أخبر عن نفسه - فى سياق الإنكار عليهم - أنه لا يأمر بالفحشاء. فدل ذلك على أنه منزّه عنه، فلو كان جائزاً عليه لم يتنزه عنه.

فعلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء، وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل فى نفسه سيئاً، فعلم أن كل ما كان فى نفسه فاحشة فإن الله لا يجوز عليه الأمر به ^(١).

« وكذلك قوله ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]

علل النهى بما اشتمل عليه من أنه فاحشة، وأنه ساء سبيلاً، فلو كان إنما صار فاحشة وساء سبيلاً بالنهى لما صح ذلك، لأن العلة تسبق المعلول لا تتبعه، ومثل ذلك كثير فى القرآن ^(٢).

فالعقل إذن، يستطيع إدراك حسن بعض الأفعال أو سوءها، فالعقل « لا يمكن أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة.

ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق فى المعتقدات، وجاءت بما هو النافع والمصلحة فى الأعمال التى تدخل فيها الاعتقادات.

(١، ٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٥ ص ٨-٩.

ولهذا، لم يختلف الناس أن الحسن والقبیح إذا فسر بالنافع والضار، والملائم للإنسان والمنافی له، واللدید والألیم، فإنه قد یعلم بالعقل» (١).

ولذلك قسم ابن تیمیة أفعال العباد إلى أنواع ثلاثة:

أحدها: أن یكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم یرد الشرع بذلك. كما یعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم یشتمل على فسادهم. فهذا النوع هو حسن وقبیح. وقد یعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن. لكن لا یلزم من حصول هذا القبح أن یكون فاعله معاقباً فی الآخرة، إذا لم یرد الشرع بذلك.

وهذا مما غلط فیهِ غلاة القائلین بالتحسین والتقبیح، فإنهم قالوا إن العباد یعاقبون على أفعالهم القبیحة، ولو لم یبعث إلیهم رسلاً.....

النوع الثانی: أن الشارع إذا أمر بشئ صار حسناً، وإذا نهى عن شئ صار قبیحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشئ لیمتحن العبد، هل یطیعه؟ أم یعصیه؟ ولا یكون المراد فعل المأمور. كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتلّهُ للجبین حصل المقصود، ففداه بالذبح....

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به» (٢).

إذن فالعقل یدرك بعض المصالح الكبرى، ویكون ذلك على وجه الإجمال، كما یدرك أصول الدین، وكيف أن السعادة فی اتباع أمر الله ورسوله، أما التفاصيل «فلا سبیل إلى معرفتها إلا من جهة الرسل. فإن العقل لا یهتدى إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد یدرك وجه الضرورة إلیها من حیث الجملة، كالمريض الذی یدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن یداویه، ولا یهتدى إلى تفاصيل المرض وتنزیل الدواء علیه» (٣).

(١) المرجع السابق . ج ١١ . ص ٤٣٦ .

(٢) المرجع السابق . ج ٨ . ص ٤٣٤ وما بعدها (باختصار).

(٣) المرجع السابق . ج ١٩ . ص ٩٦ (باختصار).

« فلولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منته عليهم: أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشر حالاً منها »^(١).

لذلك يعتبر ابن تيمية طريق الوصول إلى الحق « الرواية والنقل، إذ لا يكفي من ذلك مجرد العقل.

بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدى إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة »^(٢).

فالعقل – عند ابن تيمية وجمهور الأصوليين – لا يستقل بمعرفة تفاصيل المصالح والمفاسد. وكل ما يعرفه العقل قد دلّ عليه الشرع بالفعل.

ومن مفاخر تراثنا الفكري أن هذا الأمر متفق عليه بين الجميع أصلاً من أصول الدين عند أهل السنة والجماعة. ذلك أن هذا الاتفاق – هو في حقيقة الأمر – تحديد للمرجعية العليا لهذه الأمة، متمثلة في القرآن والسنة. والله الموفق.

* * *

(١) المرجع السابق. ج ١٩. ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق. ج ١. ص ٥-٦.

الباب الثالث

● مقررات ونتائج مستخلصة

مقدمة

هذا الباب محاولة لتلخيص واستخلاص نظرية لمقاصد الشرع من خلال البابين السابقين - وهما نظرية المقاصد عند جمهور الأصوليين وعند ابن تيمية - .

فهو باب لا يعنى بمجرد التلخيص، ولا بمجرد المقارنة، ولا بمجرد النقد وتوضيح المزايا والعيوب. وإنما يحاول الباحث في هذا الباب توضيح نظرية مقاصد الشريعة متجاوزاً أشخاص أفراد العلماء، والحدود الفكرية التي تحصرهم في حالات الاتفاق والاختلاف، مع جعل آرائهم ونظراتهم هي الأصل في الكتابة، حتى لو أدى الأمر إلى قصور أو ضعف النظرية في جانب معين، أو في كل الجوانب.

ونظراً لذلك لا بد من التنبيه على أن كلمة «نظرية المقاصد» ليست من اختراع الباحث، وبالتالي لا يحاسب عليها في حالة ضعف المنظومة الفكرية في الموضوع، ذلك أن هذا المصطلح شاع وتداوله الباحثون والمفكرون الإسلاميون قبل تاريخ تسجيل هذه الرسالة بسنين طويلة^(١).

بل إن الأمر تجاوز مرحلة «التنظير» إلى أكثر من ذلك، فلم يعد الخلاف على وجود نظرية للمقاصد من عدمه، بل أصبح الخلاف هل يستقل هذا المبحث

(١) راجع على سبيل المثال كتاب «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للدكتور أحمد الريسوني، وهو أطروحته في الدكتوراه. وهو مثبت في فهرس مراجع هذا البحث، وكذلك نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور للأستاذ اسماعيل الحسني، طبع الكتاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة ١٤١٦ هـ . ١٩٩٥ م.

عن علم الأصول؟، ويصير علماً مستقلاً يسمى علم مقاصد الشريعة؟ أم يظل مبحثاً من مباحث علم الأصول؟ (١).

ويشتمل هذا الباب على عدة مباحث:

المبحث الأول: عرض نظرية مقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: جوانب القوة في نظرية مقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: جوانب الضعف في نظرية مقاصد الشريعة.

* * *

(١) راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، ص (٨) حيث قال في مقدمة كتابه: إن معرفة أصول الفقه لا تغني عن معرفة المقاصد، وزعم قطعية المقاصد الشرعية، وظنية الفقه، وأصوله !!!.

المبحث الأول

عرض نظرية مقاصد الشريعة

الشارع الحكيم خلق الخلق ليقوموا بعبادته، ويؤدوا ما فرضه عليهم، ورسم لهم طريق الهداية والصلاح الذى لو ساروا عليه كانت سعادتهم ونعيمهم فى الدنيا والآخرة.

فهدف الشارع من كل ما شرع تحقيق مصلحة الناس، وتعريف المصلحة عند الأصوليين: دفع مضرة، أو جلب منفعة. وهو تعريف متفق عليه.

أما أنواع المصالح وتقسيماتها، فكالآتى:

● أقسام المصلحة بالنسبة لشهادة الشرع لها:

١ - قسم اعتبره الشرع، وهذا النوع متفق عليه عند جميع الفقهاء والأصوليين من الناحية النظرية العامة، لا من الناحية التطبيقية التفصيلية.

لذلك يحتج بهذا النوع من المصالح بلا خلاف معتبر. ونحن هنا - عند التدقيق - نتكلم عن القياس.

فنظرية المقاصد، ونظرية المصلحة، والقياس كدليل شرعى، كلها تتقاطع هنا. فالشارع يهدف إلى تحقيق المصالح، والمصالح المعتبر ومنها المهدر، والمصالح المعتبرة لا يمكن الوصول إليها إلا بطرق من أهمها إعمال القياس، ومعرفة علل الأحكام التى ترتبط بالمصالح برباط وثيق.

فالقياس وعلله يؤدى إلى المصالح، والمصالح هى مقصود الشرع.

والمثال «المستهلك» الذى نقرأه فى كتب الأصول فى هذا الموضوع هو تحريم كل مسكر قياساً على الخمر!!

ولكن الأمثلة - فى الواقع - أكثر من أن تحصى. فلو خرجنا خارج كتب الأصول، ونظرنا فى واقع الحياة المعاصرة لحكمنا بحرمة نظام التأمين التجارى عموماً، نظراً لاشتراكه فى العلة مع سائر بيوع الغرر الفاحش، ولحكمنا بحرمة

بعض الجوائز الكبرى التى تروّج بها الشركات العظمى منتجاتها، نظراً لما تربيته فى الناس من روح القمار، وتعليم الناس شراء ما لا يحتاج إليه، وغير ذلك من الأمثلة التى قد يُتفق أو يُختلف عليها.

٢ - أما القسم الثانى من المصالح - باعتبار شهادة الشرع - فهو المصالح المهذرة.

وهذا النوع فى حقيقته «توهم مصلحة»، أما حقيقة الأمر فليس كذلك. وهذا القسم متفق عليه بين سائر الفقهاء والأصوليين من الناحية النظرية، وتتضح اختلافاتهم فيه عند التطبيق الجزئى لآحاد الأحكام والنوازل.

والمثال الذى يضره جميع الأصوليين هنا هو الفتوى التى أفتاها عالم الملك جامع فى نهار رمضان بأن يصوم شهرين متتابعين، وعُلِّل - العالم الذى أفتى - ترك الفتوى الصحيحة، وهى الأمر بالعتق، بأن كثرة مال الملك تجعل ذلك الأمر سهلاً عليه، ولذلك عدل عن الأمر بالعتق إلى الأمر بالصيام ليزدجر الملك !!!

والأمثلة هنا - كما فى النوع السابق - كثيرة، مثل من يرفض أى نوع من قوانين تحرير الممارسة السياسية فى البلدان العربية والإسلامية بدعوى الحفاظ على الاستقرار، ومثل من يرفض السماح بتأسيس الأحزاب على أساس دينى بدعوى عدم إدخال الدين فى السياسة، أو بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية، ومثل من يزور انتخابات المجالس الحاكمة فى شتى دول الإسلام بدعوى أن الشعوب أمية، ولا تستطيع معرفة الصواب، ومثل من يعاهد الأعداء معاهدات متهافئة. يتم التنازل فيها عن بدهيات الحقوق بدعوى أن هذا أقصى ما يمكن تحقيقه من مكاسب ...

وغير ذلك من المصالح الموهومة التى تتعارض تعارضاً قطعياً لا شك فيه مع ما أمر الله به من العدل، والمساواة، والحكم بما أنزل الله، وعدم الخضوع لأعداء الله.

٣ - القسم الثالث من المصالح - على اعتبار شهادة الشرع - مصالح

«مرسلة»، بمعنى أن الشارع لم يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء. فهذه يتوقف فيها حتى تلحق بأحد القسمين.

وهذا القسم - كما هو شائع عند كثير من القدماء - يختص به المالكية، والصحيح غير ذلك؛ إذ إنه معتبر في المذاهب الأربعة بلا استثناء.

وقد صرح بذلك غير واحد من أئمة المذاهب، ومن أئمة المالكية كذلك، مثل القرافي من المالكية^(١)، والزرکشی من الشافعية^(٢)، وهذا هو رأى ابن تيمية أيضاً^(٣).

والأمثلة على هذا النوع في كتب الأصول، تتلخص في قتل الجماعة بالواحد، وقطع الأيدي باليد الواحدة كذلك. على سبيل القصاص لما في ذلك من المصلحة.

ويمكن ضرب كثير من الأمثلة على هذا النوع، مثل الحكم بوجوب سنّ القوانين المتعلقة بمنع استغلال النفوذ لكبار موظفي الدولة ورجالاتها، ومثل وجوب سنّ القوانين التي تضمن التداول السلمي للسلطة، وعدم الاحتكار لها، ومثل الحكم بمعاينة من لا يعلم أبناءه الصغار حداً أدنى من التعليم، وغير ذلك من المصالح التي تحقق الخير لجمهور الناس، وفي نفس الوقت لا يشهد لها نص جزئي معين، ولكن يشهد لها عمومات النصوص ومقاصد الشرع.

إذن، فالمصلحة: تحقيق مقصود الشرع.

ولها تقسيم آخر باعتبار درجاتها.

● أقسام المصلحة باعتبار مراتبها:

لها مراتب. الأولى: الضروريات، والثانية: الحاجيات، والثالثة: التحسينيات.

(١) راجع الفصل السابع من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٢) راجع الفصل العاشر من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٣) راجع الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الرسالة.

وهذا التقسيم من الممكن - إذا استثنينا ابن تيمية وابن عبد السلام - أن تعتبره من مسلّمات النظرية. بل هو أساس أو أصل من أساسين أو أصلين تقوم عليهما النظرية.

فبناء نظرية المقاصد يقوم على تقسيمين، هذا أولهما، وثانيهما هو تقسيم الضروريات إلى: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. والمرتبة الأولى (أى الضروريات)، هى الأصل، وما بعدها لواحق. ولكل مرتبة مكملات، وتتمات.

وتعريف الضرورى غير واضح عند الأصوليين، فقد ظل قرابة ثلاثة قرون دون تعريف، ولكن من الواضح أن علماء الأصول يتكلمون عن شئ «لا يمكن الحياة بدونه» وقد اتفق الأصوليون على أن ضرورات الحياة فى نظر الشارع هى - كما ذكرنا - : الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

واتفقوا على قصد الشارع حفظ هذه الأشياء.

لذلك شرع الشارع قتل المرتد والمبتدع الداعى لبدعته. لحفظ الدين.

ولحفظ النفس شرع القصاص.

ولحفظ النسل شرع حد الزنا.

ولحفظ العقل شرع الجلد حداً على الخمر.

ولحفظ المال قُطعت يد السارق.

ومما ينبغى التنبيه عليه أن الشارع كما حفظ هذه الضروريات سلباً بتشريعاته الجنائية، أقامها إيجاباً بتشريعات تربوية إيمانية عبادية روحانية كثيرة.

فجانب العبادات ورياضة النفس كله داخل ضمن إقامة الدين، وكذلك وجوب مراعاة نفوس الناس وتحريم أذاهم، وتحريم الانتحار... لحفظ النفس إيجاباً لا سلباً.

وتشريع الزواج والتشديد على تسهيله وتيسيره، وكذلك تشريعات كثيرة متعلقة بأحكام الأسرة والزواج والطلاق، كل ذلك فى إطار حفظ النسل إيجاباً.

وإيجاب التأمل والتفكير في خلق الله، وتحريم تقليد الآباء والأجداد، ورفض إيمان المقلد، ... كل ذلك إقامة للعقل المسلم ابتداء.

والأمر بالإشهاد على العقود المالية، وكذلك تشريع الزكاة وسائر أنواع الحقوق المالية الهادفة لمواساة الفقراء من صدقة وعتق وكفارات، كل ذلك سياج للمال وحفظ له ابتداءً.

فهذه الضروريات شرع لها ما يقيمها من الأساس بمنتهى القوة، وليس فقط شرع لها الحد عند وقوع الجريمة.

وهي قاسم مشترك بين جميع الأديان السماوية، واتفقت عليها جميع الشرائع.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

الأول: أن هناك من أضاف ضرورياً سادساً على هذه الخمسة. وهو ابن عبد السلام، الذى أضاف حفظ العرض، وسار خلفه بعض العلماء أبرزهم تلميذه الإمام القرافي. واستدل على ضرورة هذا الأمر بشرع حد القذف.

الأمر الثانى: أن من أهم ما يتميز به ابن تيمية عن بقية الكاتبين فى نظرية المقاصد، هو رفضه لهذا التقسيم الخماسى أو السداسى، ورفضه القاطع لحصر ضروريات الحياة ومقاصد الشرع فى حفظ هذه الأمور الخمسة أو الستة^(١).

وأما مكملات وتتمات هذه الضروريات، فمثل وجوب زجر المبتدعين غير الداعين لبدعتهم، لحفظ الدين.

ومراعاة المماثلة فى استيفاء القصاص، فى جانب حفظ النفس. ووجوب زجر الفساق من الرجال والنساء فيما هو أقل من جريمة الزنا، وذلك لحفظ النسل. ومثل تحريم شرب القليل من الخمر، سداً لذريعة شرب الكثير الذى يسكر، وذلك لحفظ العقل.

ومثل تعزيز السارق لما دون النصاب بما يردع، لحفظ المال.

(١) راجع الفصل الأول من الباب الثانى.

أما المرتبة التالية، فهي «الحاجيات» .

وقد ظل «الحاجي» دون تعريف واضح لعدة قرون، ولكن استقر الأمر بعد الشاطبي على أساس أن الحاجي هو ما يمكن الحياة بدونه، ولكن تتعسر وتنشق مشقة شديدة .

والمثال «المحفوظ» هنا: تسليط الولي على تزويج الفتى الصغير والفتاة الصغيرة . إذ تزويجه ليس من ضرورات حياته كأكله وشربه، ولكن قد يحتاج إلى تزويجه مبكراً لسبب من الأسباب، كوجود شريك الحياة المناسب .
وتتمتع هذه الدرجة في المثال السابق: مراعاة الكفاءة، ومهر المثل .

أما الرتبة الثالثة: «التحسينيات»، فهي درجة أقل من التي قبلها . ومضمونها وفحواها: آداب، وفضائل، ومزايا تجمل الحياة الآدمية، وتسمها بالرقى، والتحضّر، والرفاهية .

والأمثلة الدارجة المكررة في كتب الأصول في هذا الموضع: سلب العبد أهلية الشهادة، نظراً لوضاعة قدره، وكتشريع سائر ما يتعلق بالنظافات، والطهارات، والزينة .

والمرتبتين الأخيرتين – رغم عدم وضوح التعريفات – عليها اتفاق كبير بين جمهور الأصوليين .

فلو استثنينا ابن تيمية وابن عبد السلام، سنجد هذا الجزء من النظرية عند كل الأصوليين منقول بكل ما فيه من أفكار وأمثلة، بل بتشابه كبير في الألفاظ والأساليب، سنجد كل ذلك منقولاً من الإمام الغزالي، واضع النظرية الحقيقي .

ولا شك أن التقسيم السابق لا بد وأن يراعى عند الاجتهاد والفتوى . فلا يقدم حاجي على ضروري، ولا تحسني على حاجي أو ضروري .
وكذلك لا يقدم ضروري على ما هو أشد ضرورة منه . فلا يُقدم حفظ المال على حفظ الدين مثلاً! .

وهذا هو الجانب التطبيقي في النظرية، ومن الملاحظ أنه لم يستخدم بالفعل

فى كتب فروع الفقه . فهذه النظرية لا ذكر لها من قريب أو بعيد فى كتب الفقه المذهبى أو المقارن، وأما كتب الأصول فلم تذكر من الأمثلة غير ما هو مكرر أو محدود .!!!

وهناك بعض القواعد التى يمكن استخلاصها من خلال العرض السابق للمقاصد، وقد اعتنى الشاطبى بهذه القواعد بصفة خاصة، وهذه القواعد المقاصدية منها ما هو بدهى، ومنها ما هو ذو عمق، ومنها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، ومن أهم هذه القواعد :

- * وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد فى الدارين .
- * تقييم العمل يكون بحسب عظم المصلحة أو المفسدة المترتبة عليه .
- * المصلحة إذا كانت هى الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعاً .
- * المصالح المعتبرة شرعاً إنما من حيث إقامة الحياة الدنيا للحياة الأخرى .
- * ضروريات الحياة خمسة، ولحفظها تضافرت النصوص .
- * يهدف الشرع إلى حفظ ضروريات الحياة، وكذا حاجياتها، وتحسيناتها .
- * كل مرتبة من هذه المراتب لها لواحق ومكملات .
- * كل تكملة لها شرط : أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال .
- * قد يلزم من اختلال الحاجى أو التحسينى بإطلاق، اختلال الضرورى بوجه ما .

- * الشارع لم يقصد التكليف بما لا يطاق .
- * الشارع لم يقصد التكليف بالشاق لمجرد المشقة، بل لما فى العمل من مصلحة استتبع بالضرورة هذه المشقة .
- * إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، فقصد الشارع رفعها جملة .
- * مشقة مخالفة الهوى غير معتبرة، إذ قصد الشارع أن يكون العبد عبداً لله اختياراً كما هو عبدٌ له اضطراراً .

* النظر فى مآلات الأفعال مقصود شرعاً .

* قصد الشارع من تكليف المكلف بالأحكام، أن يكون قصده من الفعل موافقاً لقصده فى التشريع . لذلك أبطلت الحيل .

* كثير من الأحكام فيها مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة .

* لا إشكال فى صحة العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة .

ولا بد هنا من وقفة عند موضوع المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة .

● المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة :

المقاصد الأصلية هى الضرورات الخمس .

أما المقاصد التابعة فهى المقاصد الفرعية الجزئية التى قد يقصدها الشرع من خلال النصوص الجزئية فى أى باب من أبواب الفقه، أو يراعيها الشارع فى جانب معين من جوانب التشريع المختلفة .

والمثال المضروب هنا هو زواج الآيسة .

فهذا الزواج لا يحقق المقصد الأصلى من تشريع الزواج، وهو حفظ النسل . فهل يكون هذا الشكل – وما شابهه – مضاداً لمقاصد الشرع؟ وهل يحكم عليه طبقاً لهذا التصور المقاصدى الذى ينظر لعمومات النصوص لا جزئياتها؟

هنا يتجلى معنى المقاصد التابعة . ففى المثال السابق نرى أن من ضمن مقاصد الزواج التابعة : تحقيق الإشباع الجنسى الحلال، والتمتع بمال الزوج، والتصاهر بين العشائر، ورد المعروف إلى أهله، وإيواء من لا مأوى له، وإشباع عواطف الحب ... إلخ، وغير ذلك مما قد يتحقق فى بعض صور الزواج التى يستحيل معها الإنجاب والتناسل .

وهذه المقاصد التابعة كافية للحكم على هذا الزواج باتفاقه مع مقاصد الشارع . فصحيح أن التناسل هو مقصد الزواج الأساسى، ولكنه ليس مقصد الزواج الوحيد .

● طرق معرفة المقصد الشرعى :

وهى عدة طرق، بعضها متفق عليه، والآخر مختلف فيه .

والمتفق عليه بين الكاتبين فى النظرية طريقان :

١ - تصريح النص . ٢ - اعتبار علل الأمر والنهى .

فدلالة النص لا يملك الفقيه أمامها إلا التسليم والإذعان .

أما علل الأمر والنهى ، فهى أمر معتبر عند جميع من كتب فى النظرية - مع خلاف فى التفاصيل - ، وسبب ذلك الاتفاق أن أساس النظرية الأكبر هو القول بتعليل الشريعة .

أما طرق معرفة المقصد المختلف فيها ، فهى :

١ - سكوت النص . ٢ - العقل . ٣ - الاستقراء .

أما سكوت النص ، فهو أمر مقصود من الشارع ، ويكون الهدف من ذلك عدم الزيادة عما ورد أو نقصان .

فالشارع أمر بصيام رمضان على سبيل الوجوب وسكت ، وأمر بحجة واحدة على سبيل الفرض وسكت ، وفرض خمس صلوات فى اليوم والليلة وسكت ، وشرع مقادير أنصبة الزكاة فى أنواع المال والمتاع وسكت ، وشرع أشكال التقرب إليه والذكر له وسكت ، .. فسكوت الشارع فى هذه المواضع ليس اعتباطاً ، بل هو قاصد أن تظل هذه الأمور هكذا ، دون زيادة أو نقصان . وهذا هو أساس تحريم الابتداع فى الدين .

وقد اعتبر كل الفقهاء والأصوليين هذا الأصل ، ولكن الباحث جعله ضمن طرق معرفة المقصد المختلف فيها لأن معظم الكاتبين فى النظرية لم ينصوا عليها صراحة ، فهى مختلف فيها من جهة النص الصريح عليها ، ومن الممكن اعتبارها متفقاً عليها من جهة الاندراج الضمنى . والخلاف سطحي ^(١) .

أما اعتبار العقل كطريق من طرق معرفة المقصد الشرعى ، فقد أشار إليه -

(١) من أهم من تكلم فى موضوع سكوت النص ، ابن تيمية . والشاطبى . فابن تيمية جاهد فى موضوع تصحيح العقيدة ومقاومة البدع فيما جهاد ، وصنف فى ذلك ، ولقى فى سبيله الكثير من المحن . والشاطبى له نفس القصة مع الابتداع قاوم ، وصنف ، وأبطل . (راجع الفصل الثالث من الباب الثانى . والفصل التاسع من الباب الأول من هذه الرسالة) .

على استحياء - بعض العلماء^(١)، والبحث فى الموضوع يقع بنا - لا محالة - فى «الفخ» الجدلى المتعلق بالتحسين والتقصيح. وخلاصة الكلام: أن العقل هو أساس الاقتناع بالشريعة ابتداءً، وقد تكون له وقفات فى توجيه بعض النصوص الجزئية نحو المقاصد، ولكن الخلاف: هل يستنبط العقل مقصداً من مقاصد الشرع وحده؟.

الجواب: من خلال كلام العلماء القدماء الذين عرضنا وجهة نظرهم: لا يمكن.

صحيح أن للعقل دوره، ولكنه لا يستقل باستنباط المقصد، ولا شك أن شيخ المقاصد - الشاطبى -، وإمامنا ابن تيمية أيضاً من أهم الموافقين على ذلك. الشاطبى لأنه أشعرى! وابن تيمية لأنه نصوصى سلفى! أما الاستقراء. فهو طريق لا بد منه لمعرفة مقاصد الشرع.

وقد اعتبره واضح النظرية حجة الإسلام الغزالى^(٢)، وتابعه عليه جمهور الأصوليين، وشدد على ضرورة استخدام منهج الاستقراء الشاطبى، وزعم أن ذلك المنهج هو سبب «قطعية المقاصد»^(٣).

وسبب اعتباره من الطرق المختلف عليها - فى رأى الباحث - عدم النص الصريح عليه عند أغلب الكاتبين فى الموضوع.

وعموماً، لم يهتم الأصوليون القدماء بمبحث طرق معرفة المقصد. لذلك لم يقوموا بالاستقراء الكامل للشريعة ونصوصها، للخروج بنظرية متكاملة للمقاصد.

هذا هو ملخص نظرية مقاصد الشريعة، ولا شك أن هذه النظرية لها مميزات، وبها عيوب، وصياغتها فيها الصواب، وفيها الخطأ، ولا بد لها من إضافات، وحذف، وتقويم، إذ بناؤها يحتوى على جوانب قوة، وجوانب ضعف. وهذا ما نتناوله فى المبحثين التاليين.

(١) مثل العزبن عبد السلام. راجع: الفصل السادس من الباب الأول.

(٢) راجع: الفصل الثالث من الباب الأول.

(٣) راجع: الفصل التاسع من الباب الأول.

المبحث الثانى

جوانب القوة فى نظرية المقاصد

وتتلخص جوانب القوة فى هذه النظرية فى :

● الجانب الأول : القول بالاستصلاح :

وهو نتاج للقول بتعليل الشريعة . إذ أساس بناء النظرية أن الشارع يراعى مصالح الخلق ديناً ودنيا .

إن عظمة الإسلام تكمن فى استيعابه لكل ما يحتاج الناس ، مع تجاوز حدود الزمان والمكان ، وكل التشريعات – السماوية والوضعية – هى نتيجة تفاعل الإنسان مع الزمان والمكان ، بل إن ذلك لينطبق على أنواع الفنون المختلفة كذلك .

وهذا ما يفسر تغير سمات الفلسفات والنظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعات الجنائية والمدنية والشخصية ، وكذا الشعر والرسم والنحت والموسيقى منذ فجر التاريخ وحتى اليوم .
هذه الأشياء كلها تتغير طبقاً لتغير تفاعل الإنسان مع معطيات الزمان والمكان .

وليس الإسلام بدعاً بين هذه المفردات الفكرية الإنسانية ، فالفقه الإسلامى – فى مجمله – نتيجة تفاعل هذه العوامل الثلاثة : الإنسان ، الزمان ، والمكان .

ولكن الذى يحفظ الفقه الإسلامى من التخييط والضياع – نظراً لتغير تفاعل العناصر المذكورة – ، هو النص . فالنص فى الفقه الإسلامى مرجعية عليا لا يمكن تجاوزها ، وفيه من الثوابت والمتغيرات ما يجعله يتجاوز حدود الزمان والمكان . وهذا من دلائل إلهية هذا النص .

وتظهر المشكلة حين تتجدد الحوادث والنوازل مع تغير الزمان والمكان . هنا

يتفاعل الإنسان - أى الفقهاء والمجتهدون - مع الزمان والمكان، فى ظل المرجعية العليا للنص، للخروج بالحلول لكل ما يشكل.

والقول بالمصلحة من أهم ما يحقق هذا الامتداد الزمانى المكانى للنص الإلهى .

فالشريعة لم تضع لكل حادثة نصاً، ولكن النصوص الموجودة لها أهداف وغايات، لو روعيت بضوابط، يمكن أن نجد لكل حادثة حكماً فى الشريعة بدون وجود نص مباشر فى الموضوع، وأما بغير ذلك، فلا.

فالقول بالاستصلاح يفتح الباب لعقل الفقيه لينطلق فى آفاق الزمان والمكان، ويستكر الحلول، ويجيب عن التساؤلات، وينير الظلمة، ويوضح المشكل. كل ذلك فى إطار مقاصد النص الإلهى المقدس، ودون الارتباط الحرفى بنص مباشر فى الحادثة.

فالنص الإلهى ورد بالفاظه متناولاً حدثاً معيناً، والمسلمون يطبقون هذا النص على هذا الحادث وإن ظنوا المصلحة فى غير ذلك، أما ما لم يرد فيه نص، فعلى الإنسان أن يتفاعل مع زمانه ومكانه، ويمارس حقه فى البحث والتحليل والاجتهاد - بعد استيفاء شروط ذلك - ليخرج بالحلول التى يراعى النص جنسها.

والقول بالاستصلاح يقوم على أساسين: «أولهما: كمال الشريعة، ووفاء نصوصها بحاجات الجماعة ومصالح الأمة.

وثانيهما: أن الشارع قاصدٌ بشريعته مصالح العباد. فكل نص أنزله، وكل حكم شرعه، يحصل مصلحة أو مصالح»^(١).

ولا بد هنا من التنبيه على أن نظرية أو مبحث المصلحة فى أصول الفقه، يعتبر جزءاً من نظرية المقاصد، وينطبق ذلك أيضاً على نظريات أو مباحث أخرى، مثل سد الذرائع، ورفع الحرج، وإبطال الخيل، فكل هذه المباحث تقع من نظرية المقاصد موقع الوسائل من الغايات.

(١) نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى. د. حسين حامد حسان. ص ط.

بل إن كثيراً من مباحث كتاب القياس، تعتبر - في نهاية الأمر - بحثاً في مقاصد الشريعة. مثل كثير من المباحث المتعلقة بالعلة وأوصافها والمناسبات وطرق معرفتها.

● الجانب الثانى : فقه الأولويات :

فنظرية المقاصد قسمت الحياة إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وهو تقسيم غير دقيق، ولكن الحسن فيه أنه يضع الأساس لما يمكن تسميته : فقه الأولويات.

فليس حلق اللحية كترك الصلاة!، وليس سماع الأغاني الهابطة كأكل المأء الحرام!، وليس إطالة الثوب كشهادة الزور!... إلخ.

فهناك أولويات. هناك المهم، والمهم جداً، والأكثر أهمية. وهناك أيضاً الأقل أهمية، وغير المهم!

ونظراً لذلك نرى الشارع يتصرف فى بعض الأحيان بما يحقق هذا التوازن فى الأولويات، وإلا فما تفسير إباحة خروج المرأة بغير إذن زوجها، والولد بغير رضا أبیه وامه، والمدين بغير رضا دائنه، بل السجين من سجنه، فى حالة تعین الجهاد عليهم بنزول العدو واحتلاله لبلدهم المسلم!

فى هذه الحال يخرج كل أصحاب هذه الحالات - إذا كانوا من أهل البلد المحتل - عن بكرة أبيهم، إذا استنفزهم الحاكم، دون مراعاة ظروفهم الخاصة.

● الجانب الثالث : تقرير أهمية الضرورات الخمس :

فحفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، أمر لا تستمر الحياة الإنسانية بدونه.

وتقرير أهمية هذه الأمور يعتبر نصف النظرية أو أكثر، وقد أجمع على ذلك الكل بلا استثناء يذكر.

ودليل أهمية حفظ هذه الخمس، أن الشارع شرع الكثير من التشريعات ليقیمها من الأساس، وهذا ما يسمى بالتشريعات الإيجابية.

وكذلك أحاطها بسياج من الحماية والردع والعقوبات للمعتدين عليها، بالحدود الجنائية مثلاً. بل إن قسم الحاجيات عبارة عن سياج يحيط بقسم الضروريات، وكذا التحسينيات، والاعتداء على أى من السياجين يمثل اعتداءً - بوجه ما - على الضروريات، أو لنقل: يمثل اقتراباً من الاعتداء على الضروريات.

وأهم هذه الضروريات: حفظ الدين.

صحيح أن أهمية هذا المقصد وتقدمه عن غيره من المقاصد غير واضحة عند الأصوليين، ولكن هذا لا ينفي أنه مذكور كأول الضروريات فى نظرية المقاصد.

ولا بد من الإشارة إلى أنه من الممكن إضافة مقصد سادس - حفظ العرض - . ولكنها إضافة غير ذات بال، نظراً لأن حفظ العرض يدخل - بشكل أو بآخر - ضمن مقصد حفظ النسل. بل إن حفظ النسل من الممكن أن يندرج تحت حفظ النفس!

ولا شك أن التحفظات هنا كثيرة، وسيتم تناولها تفصيلاً فى البحث اللاحق.

● الجانب الرابع: اعتماد الاستقراء كمنهج لمعرفة المقصد الشرعى:

وهذا - فى رأى الباحث - من أكبر إيجابيات هذه النظرية، مهما بلغ حد النقد لها أو التحفظ عليها.

والسبب، أن البحث فى المقاصد يقتضى الإحاطة الشاملة المتكاملة بنصوص الشرع، وقوانينه، وعاداته، وسلوكه، العام، والخاص - ولا يمكن ذلك بدون استقراء كللى لجميع جوانب التشريع.

ولا شك فى أن الأصوليين - مع اعتمادهم لمنهج الاستقراء - لم يستخدموه الاستخدام الصحيح. بمعنى أنهم لم يقوموا بالاستقراء الشامل الكامل للشرع، لاستخراج المقاصد.

والسبب أنهم توارثوا النظرية، ونقلوها، ولم يكن مبحث المقاصد - لعدة

قرون – ضمن المباحث المهمة التي يبحث فيها علماء الإسلام. بل كان التركيز على مباحث فلسفية، جدلية، لفظية. ولهم عذرهم التاريخي.

ولو قيل: قام الشاطبي بالاستقراء. فالرد: بل اعتمد منهج الاستقراء، واستخدمه كثيراً، وبإتقان. ولكنه ليس الاستقراء الكامل الذي يوفى هذا المبحث العظيم حقه. وهيئات أن يستطيع فرد – مهما علا شأنه – أن يقوم بهذا الاستقراء المتكامل الذي نقصده.

إن هذه النظرية المقاصدية المعتمدة على الاستقراء، لا يمكن أن تتم إلا بأن تبنى لبنة بعد لبنة، وحجراً فوق حجر. أما السير خلف شخص واحد – مع احترامنا لكل العلماء – فهذا ستكون نتيجته أن نعرف نظرية المقاصد عند هذا الشخص فقط، وليس نظرية المقاصد كما هي في الشريعة الإسلامية !!!.

* * *

المبحث الثالث

جوانب الضعف فى نظرية مقاصد الشريعة

سبق وأن عرفنا نظرية مقاصد الشريعة ^(١) بأنها: «البناء الفكرى المتكامل، الذى يربط بين أكبر عدد من الظواهر والقوانين، المتعلقة بمعانى وأسرار وحكم الشريعة، الملاحظة فى جميع أحوال التشريع، أو معظمها، أو عند كل حكم جزئى من أحكامها، ويجمعها فى مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيرى عام». وكانت عناصر التعريف ثلاثة:

أولها: جمع الظواهر والقوانين والربط بينها.

والثانى: مقاصد الشريعة نفسها، من خلال الأدلة الشرعية.

الثالث: المبدأ التفسيرى العام.

ولو راعينا هذا التعريف لوجدنا أن نقاط الضعف فى نظرية المقاصد كالتالى:

● الجانب الأول: غياب المبدأ التفسيرى العام:

فالمبدأ التفسيرى العام فى نظرية المقاصد الشرعية غائب، أو على الأقل تم اختيار مبدأ خاطئ لتفسير سلوك الشارع تجاه المقاصد.

فالمبدأ التفسيرى الذى ارتضاه الأصوليون لتفسير اختيارهم وتوجهاتهم نحو المقاصد هو: الحدود الجنائية.

فالدليل على أهمية الضروريات الخمسة، واعتبارها من قبل الشرع: أنه جعل عقوبة جنائية بدنية لعقاب المعتدى على أى منها!!!.

ولذلك أضاف من أضاف مقصداً سادساً – هو حفظ العرض –، ليس لأهميته فى الحياة الإنسانية، لا، بل تطبيقاً للمبدأ الذى ارتضاه الأصوليون. فيما

(١) راجع: المبحث الأول من التمهيد فى هذه الرسالة.

أن هناك حداً للقفز، إذن من المقاصد حفظ العرض. هكذا فقط، وبمنتهى التسرع.

وليس الاعتراض هنا على أهمية هذه المقاصد، بل الاعتراض على منطق الاستدلال العلمى، الذى يجعل الحد الجنائى، هو علامة أهمية هذا الشئ فى نظر الشارع.

ولهذا السبب حصرت المقاصد فى خمسة مقاصد، ذلك أن الأصوليين لم يستطيعوا إدراك أى أهمية لأى شئ آخر ليس فيه حد، بما فى ذلك المبادئ العظمى المتعلقة بالجوانب العبادية، والتربوية، وبما فى ذلك ما يتعلق بحقوق الإنسان، من الحرية وتحقيق العدل، والمساواة، والشورى، وحق اختيار الحاكم، وغير ذلك.

وقد تسبب ارتباط الضروريات بالحدود فى عدة مشاكل فى النظرية، لعل من أبرزها عدم الاهتمام بالقسمين الآخرين، «الحاجى» و«التحسينى»، لذلك ظل «الحاجى» بدون تعريف منذ ذكره الغزالى، وحتى شرحه الشاطبى، أى زهاء ثلاثة قرون.

وكذلك «التحسينى»، لم يكن تعريفه بالدقة المطلوبة. ولكن المشكل كان القسم الثانى، نظراً لزيادة أهميته عن القسم الثالث، وكذلك لارتباطه أكثر بالضروريات.

وقد سار الأصوليون على هذا التقسيم دون محاولة لنقده، ودون محاولة لتوصيف مفردات الحياة على أساسه، فلاهم بينوا أنه خاطئ، ولا هم أثبتوا صحته!!.

وواقع الأمر والحياة يثبت عدم دقة هذا التقسيم، وعدم استيعابه لمفردات الحياة الإنسانية بتاتاً، وفائدة التقسيم الوحيدة - كما سبق الذكر - تأصيل فكرة «فقه الأولويات».

وليس غريباً أن يكون هذا التقسيم خاطئاً، بل هذه هى النتيجة الطبيعية لحصر المقاصد فى الخمسة المذكورة. ولهذا حين نتساءل عن موقع العدل،

والمساواة، والحرية ... فى النظرية - بعد رفض حصر المقاصد فى الخمسة المزعومة - لا شك أننا سنرفض أن يكون موقع هذه المبادئ الكبرى - وهى ليست من الضروريات الخمسة - ضمن الحاجيات !!! .

إذن، يصير الأصوليون إصراراً شديداً على حصر مقاصد الشريعة فى خمسة مقاصد - أو ستة -، والاتفاق على هذا الأمر جعل الخروج على هذا «المعتقد» ضرباً من الخروج عن الإجماع.

ونحن نتساءل هنا: بآى قرآن أو سنة حصرت المقاصد فى هذه الخمسة؟ وبآى حق يسفك دم التفكير والاجتهاد فى هذا الموضوع؟ وبآى عقل يتم تجاهل الكثير من المصالح والمقاصد التى ألحّت عليها النصوص، دون أن تندرج فى أحد هذه المقاصد؟ بل إن بعض المقاصد الشرعية - مثل مقصد تحقيق العدل - ألحّت عليه النصوص أكثر من مقصد حفظ النسل، والعقل، والمال، بل وربما النفس !!

فمجموع النصوص التى تأمر بالعدل فى شتى جوانب التشريع أضعاف أضعاف تلك التى تتكلم عن الزنا وما يتعلق به، أو الخمر والمسكرات، أو السرقة وقطع الطريق، أو حتى قتل النفس !!!

فهذا مقصد. فيه نصوص كثيرة جداً، لا تحصى ولا تعدّ، تتجاوز النصوص التى وردت فى كثير من المقاصد التى اعتبرها الأصوليون، خصوصاً لو فسرنا هذه المقاصد وفهمناها بالمفهوم الضيق الذى يتكلم عنه الأصوليون فى كتبهم.

إذن، فالمبدأ التفسيري العام الذى انتقاه جمهور أهل الأصول لتعليل توجهات الشريعة فى المقاصد خاطئ لا شك.

لذلك رفض ابن تيمية كل ذلك - كما سبق الذكر -

ولو طرح سائل سؤاله البدهى: إذن، ما هى القاعدة التفسيرية أو المبدأ التفسيري العام الذى يمكن به الوصول للتعليل الحقيقى لمقاصد وتصرفات الشرع؟.

الجواب: « طرق معرفة المقصد ». هذا المبحث المهمل هو مفتاح الكنز. إن المبدأ الذى يفسر كون الشئ مقصود التحقيق من عدمه فى نظر الشارع،

هو كونه مستنداً عليه بالطرق المعتمدة في الوصول إلى قصد الشارع، فإما أن يكون الشارع قد ذكر تصريحاً أو سكوتاً قصده هذا الشيء، وإما أن نستخرج علة الحكم – بطرقها – لمعرفة حكمة الحكم، وإما أن نستدل على قصد الشارع للشيء بكونه من المقاصد التابعة، وإما بالاستقراء الكلى الشامل.

وكل ما سبق عن طرق معرفة المقصد يمكن جمعه في جملتين:

الأولى: العلم بآحاد النصوص ودلالاتها وعللها.

الثانية: الاستقراء الكلى الشامل، الذى لا يغفل جزئيات النصوص، ولا التوجهات التشريعية في أبواب الفقه المختلفة، وكذلك يعطى لكل النصوص والقواعد والأولويات موقعها في النسق العام للنظرية، من خلال النظرة النظرية الشاملة.

وقد يقول قائل: بهذا الكلام تم خرق الإجماع.

والرد: ليس هناك إجماع على نظريات. الإجماع على أحكام النصوص، أما زعم الإجماع على مثل هذه النظرية فهيئات أن يسلم به عاقل، ولو كان، فقد سبقنا ابن تيمية – وهو من هو – في الخروج على هذا الإجماع المزعوم!!.

● الجانب الثانى: معالجة الموضوع بنظرية فردية:

حيث إن النظرية تتجاهل توجهات الشارع فيما يتعلق بحقوق الشعوب في الحياة الكريمة، وفي الحرية، والعدل، وحق اختيار وعزل وتنصيب الحاكم، وتتجاهل كذلك كافة أشكال العلاقات الاجتماعية بين الناس، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعلاقة بين نظام الحكم وغيره من الأنظمة.

ولذلك نرى سطحية شديدة في معالجة بعض المواضيع في النظرية، فالجوانب التربوية لا يتم تناولها تماماً في هذه النظرية، فكل ما يتعلق بالعبادات – على سبيل المثال – يمكن أن يستقل كمقصد، أو أن يذكر ضمن مقصد حفظ الدين بشكل يوضح أهميته طبقاً لكم النصوص الهائل المتعلق به، ولكن للأسف لا ذكر لذلك!

• الجانب الثالث : عدم تطبيق النظرية :

فهى رياضة ذهنية بحتة! يحفظها المتلقى بألفاظها، وأمثلتها. وإذا فعل، فقد ألم بها كاملة!

فهذه النظرية لا وجود لها فى كتب فروع الفقه!

وقبل أن يُساء فهم هذه العبارة، يقول الباحث:

ليس معنى ذلك أن الفقهاء لم يراعوا مقاصد الشرع فى اجتهاداتهم المختلفة. بل المقصود أننا لم نجد فقيهاً - حتى من ضمن الذين كتبوا فى الموضوع - يذكر تلك النظرية وهو يتكلم فى الفقه لا فى الأصول، بمعنى أن تلك النظرية لم نجد لها ضمن حيثيات توجيه الاستدلال فى فروع الفقه.

فالنظرية - بشكلها وتفصيلها - غير مذكورة إلا فى كتب الأصول، وتطبيقاتها الفقهية معدومة أو محدودة، ذلك أن تطبيقاتها الفقهية محصورة فى الأمثلة «الروتينية» «المستهلكة» «المكررة» «المملة» التى ذكرها الغزالي فى القرن السادس الهجرى، والاستثناء الوحيد هنا هو الإمام الشاطبى، ولكن تظل التطبيقات - فى نهاية الأمر - شديدة المحدودية، بشكل يزيد النظرية غموضاً!!.

ولعل عدم التطبيق جعل بعض المباحث التى أدخلت قسراً فى بناء النظرية ذات طابع ارتجالي واضح، والدليل على ذلك المبحث الذى لا علاقة له بالمقاصد، والذى أضافه الإمام الرازى، حيث قسّم المناسب إلى حقيقى وإقناعى.

وكذلك التقسيم الغامض الذى وضعه للوصف المناسب الذى اعتبره الشرع. فإما أن يكون الشارع قد اعتبر نوعه فى نوعه، أو فى جنسه، أو جنسه فى جنسه، أو فى نوعه... إلخ.

وكل ذلك كلام ارتجالي لا يصل لعمق مبحث المقاصد الشرعية^(١).

* * *

(١) راجع الفصل الرابع من الباب الأول من هذه الرسالة.

خاتمة

بقيت كلمة أخيرة فى ختام هذا البحث لا بد من تسجيلها، ولو من باب «سد الذرائع»، أو لتصحيح أى فهم مغلوط لهدف هذه الرسالة.

لا ينبغى أن يقال إن هذا البحث بهذا الشكل يهدم ولا يبنى، على أساس التحفظات الكثيرة التى ذكرت تلميحاً وتصريحاً، من خلال أبواب وفصول ومباحث هذه الرسالة.

ولا ينبغى أن يقال إن هذا البحث يطرح المشكلة ويضخمها وينسى أو يتناسى تقديم الحل!

هذا الكلام غير مقبول لعدة أسباب:

أولها: أن البحث – كما هو واضح – لم يرفض نظرية المقاصد كلها جملة وتفصيلاً، بل أقر بأجزاء منها، ووضح جوانب القوة فى هذه النظرية، وشدد على الاهتمام ببعض الجوانب المهملة فيها.

الثانى: لو افترضنا أن الجزء المرفوض أو المتحفظ عليه من النظرية يشكل غالبها – كما أو كيفاً –، فهذا نوع نقد لا هدم. والفرق كبير بين النقد المنهجى المعتمد بالدليل، الملتزم بحدود الأدب والاحترام، وبين الهدم الاعتبارى العفوي الساذج، الذى يتضمن فى كثير من الأحيان جرأة وتجاوزاً لمفوضين.

فليس معنى النقد التطاول، وكذلك ليس معنى التطاول النقد.

النقد العلمى له شروطه المنهجية – وقد حاول الباحث أن يراعيها –، فإذا فقد النقد هذه المنهجية صار تطاولاً، أو ادعاءً لا دليل عليه. لذلك وجب على كل من يتهم شخصاً بالتطاول أو الهدم أو غير ذلك، أن يثبت عدم المنهجية العلمية فى كلامه.

الثالث: أن البحث – فى إطار المنهج العلمى نفسه – أشار إلى البدائل، وطرح بعض الحلول، وحدد بعض الاتجاهات التى ينبغى مراعاتها عند البحث فى موضوع مقاصد الشريعة، ومن أهمها:

- ١ - عدم الخضوع لادعاء القائل بقطعية نظرية مقاصد الشريعة، لأن ذلك يغلق باب الاجتهاد فى الموضوع من البداية!.
- ٢ - استقراء أعمال كل من كتب واهتم بالموضوع من القدماء، خصوصاً الذين ألفوا مؤلفات مستقلة فى المقاصد، وعلى رأس هؤلاء: ابن تيمية، وابن القيم، وابن عبد السلام، والقرافى.
- ٣ - ربط نظرية المقاصد بفروع الفقه. لأن الهدف فى النهاية هو التطبيق. وليس السباحة الفكرية التى لا صلة لها بالواقع.
- ٤ - إلغاء أو تحجيم ذلك الارتكاز اللامبرر على موضوع الحدود الجنائية فى نظرية المقاصد.
- ٥ - محاولة توضيح جوانب مراعاة المقاصد فى جوانب العبادات والمعاملات - بكل أقسامها -، وكيف يقيم الشرع أهدافه ومقاصده ابتداءً، بدلاً من البحث فى مسألة كيف يكون العقاب على من يعتدى عليها.
- ٦ - العودة إلى نصوص الشرع، والاحتكام إلى القرآن والسنة. وتلك هى مرجعية الأمة. أما الخوف من التجديد أو الكتابة - مع اتفاق ذلك مع القرآن والسنة، لأن الكلام غير موجود فى كتب القدماء، فتلك ردة ثقافية لا يغفرها التاريخ. والله الموفق وهو الهادى إلى سواء السبيل.

* * *

فهرس الآيات

الآية	الصفحة
(أ)	
﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]	٤٤
﴿ أَنْ يُرْفَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ﴾ [المائدة: ٩١]	٦١
﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾	
[العنكبوت: ٤٥]	٢٠٧، ٦١
﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي	
الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ [الأنعام: ١٢٢]	١٧٧
﴿ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴾ [الكوثر: ٣]	١٨٦
﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [الأعراف: ٥٩]	١٨٢
﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا	
كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: ١٤٢]	١٩٦
﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾	
[النساء: ٤٨]	٢٦٨
﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢]	٢٦٨
* * *	
(ت)	
﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩]	٤٤

(ح)

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]

٤٤

* * *

(ذ)

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [التوبة: ١٢٠]

١١١

* * *

(ض)

﴿ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٤]

٢٠٤

* * *

(ف)

٤٤

﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢]

٥١

﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣]

٩٦

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾

[الزلزلة: ٧ - ٨]

١٧٢

﴿ فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ

مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [النجم: ٢٩ - ٣٠]

٢١٦، ١٦٣

﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦]

- ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ [الماعون: ٤ - ٥] ١٩٦
- ﴿ فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾ [النساء: ٤] ٢٩٤
- ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠] ٣٠٠
- ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [المائدة: ٦] ٣١٠

(ق)

- ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ ﴾ [الاحقاف: ١٠] ١٨٥
- ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [الأعراف: ٢٩] ٢٧١، ٢٧٠، ٦٨
- ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤] ٢٧٠
- ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥١] ٢٧٦

* * *

(ك)

- ﴿ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا ﴾ [الحج: ٢٢] ١٠٠

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٦]

* * *

(ل)

﴿ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ﴾ [الحديد: ٢٥]

﴿ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٧]

* * *

(م)

﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨]

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢]

- ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة: ٦] ١٢٢
- ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ﴾ [النساء: ١٢] ٢٥٤
- ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا
آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ ﴾ [الحشر: ٧] ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤

* * *

(هـ)

- ﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ ... فَاعْتَبِرُوا
يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢] ٤٤

* * *

(و)

- ﴿ وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ ﴾ [المؤمنون: ٢١] ٤٤
- ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٩] ٤٥
- ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾
- [العنكبوت: ٤٣] ٤٧
- ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩] ٢٨١، ٦١
- ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴾
- [المؤمنون: ٦٠] ٩٦
- ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ [الزخرف: ٧١] ١٠٠

الصفحة	الآية
١٠٠	﴿ وَلَقَاهُمْ نَضْرَةٌ وَسُرُورًا ﴾ [الإنسان: ١١]
١٠٠	﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النحل: ١٠٤]
٢٣٠، ١٢٢	﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾
١٣٥	[المؤمنون: ٧١]
٢٨١، ١٦٣، ١٥٩	﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]
١٦٤	﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [النحل: ٦٧]
١٧٧	﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: ٥٢]
١٨٢	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]
٢٦٨، ١٨٢	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]
١٨٢	﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦]
١٨٢	﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩]
١٨٣	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١]
٢٠٧	﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ [البقرة: ٤٥]

الصفحة	الآية
٢٥٩، ٢١٤	﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]
٢٧٩-٢١٧	﴿ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: ٢١٧]
	﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾
٢٤٨	[الأنعام: ١٠٨]
	﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾
٢٥٣	[البقرة: ٨ - ٩]
	﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾
٢٥٤	[البقرة: ٦٥ - ٦٦]
٢٥٤	﴿ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾ [البقرة: ٢٢٨]
٢٥٤	﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ [البقرة: ٢٣١]
	﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ﴾ [الفرقان: ٦٨]
٢٩٧، ٢٨٣، ٢٦٩، ٢٦٢	﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٤٥]
٢٦٨	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ قَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ

تُوبَةُ مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ
جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿

٢٧٦ [النساء: ٩٢ - ٩٣]

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا
لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣]

٢٧٧

﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾ [التكوير: ٨ - ٩]

٢٧٨

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ [الإسراء: ٣١]

٢٧٨

﴿ وَلَكِنْ يُوَاحِدُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢٥]

٢٨٧

﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٨ - ٣٩]

٢٩٨

﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا
يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨]

٣١٤

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٣٢]

٣١٤

﴿ وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾

١٧٢ [الكهف: ٢٨]

* * *

(ى)

٢٣٠، ١٢٢

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]

١٢٢

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾ [النساء: ٢٨]

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]

٢٠٤، ٢٠٠، ١٦٥

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]

١٦٦

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١]

٢٠٧-١٩٩-١٦٦-١٦٤

﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]

٢١٣

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]

٢٩٤، ٢٣٣

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]

٢٧٤

* * *

فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث
	(أ)
٤٨-٤٧	« إنما جعل الاستئذان من أجل البصر »
٤٨	« إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »
١٨٨	« أن يأخذ من كل حالمة ديناراً أو عدله معافياً »
١٩١	« أنه جعل دية الذمي نصف دية المسلم »
٢١٠، ٢٠٨	« أجرك على قدر نصيبك »
	« إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق . وإنى لأرجو أن ألقى الله وليس
٢٣٤	أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال »
٢٦٩-٢٦٢	« أى الذنب أعظم؟ قال: « أن تجعل لله نداً وهو خلقك ... إلخ »
	« ألا إن فى قتل الخطأ شبه العمد ما كان فى السوط والعصا مائة من الإبل
٢٧٧	... إلخ »
٢٨٣	« إن أعظم النساء بركة أيسرهن مؤونة »
٢٩٦	« أربع من فعلهن فقد برئ من البخل ... إلخ »
	* * *
	(ب)
١٢٢	« بعثت بالحنيفية السمحة السهلة »
	* * *
	(ت)
٤٧	« تمر طيبة وماء طهور »

« تلك صلاة المنافق: يرقب الشمس حتى إذا صارت بين قرني شيطان قام فنقر أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً »

١٩٥

* * *

(خ)

٢٢٩

« الخراج بالضمان »

* * *

(د)

١٢٢

« الدين يسر »

* * *

(ظ)

٢٦٩

« الظلم ثلاثة دواوين. فديوان لا يغفر الله منه شيئاً... إلخ »

* * *

(ع)

« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى . تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ . وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة »

١٨٥

١٩٧

« عصي الله ورسوله من ضرب بكعابها يلعب بها »

* * *

(ف)

٤٨

« فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً »

« فليجنس وليستظل وليتكلم وليتم صومه »

* * *

(ك)

« كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل، إلا رميه بقوسه، أو تأديبه فرسه، أو

ملاعبته امرأته . فإنهن من الحق »

« كل مسكر خمر، وكل خمر حرام »

« كل مولود يولد على الفطرة ... »

* * *

(ل)

« لا ضرر ولا ضرار »

« لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة »

« لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتهما على قواعد

إبراهيم »

« لا تصلح قبلتان بأرض، ولا جزية على مسلم »

« لا يقتل مسلم بكافر »

« لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل »

« لا تصروا الإبل ولا الغنم . فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن

يحبليها . إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر »

« لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه »

« لما نزلت هذه الآية ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ﴾ . شق ذلك

... إلخ »

٢٧٣

« ليس ذنب أسرع عقوبة من البغى وقطيعة الرحم »

٢٨٥

« لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر ... إلخ »

* * *

(م)

٤٩

« من ستر مسلماً ستره الله »

٤٩

« من يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة »

« من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب

٤٩

يوم القيامة »

٤٩

« من أقال نادماً أقال الله عشرته يوم القيامة »

٤٩

« من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته »

٤٩

« من ضار مسلماً ضار الله به »

٤٩

« من شاق شاق الله عليه »

١٩٦

« من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله »

١٩٧

« من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده في لحم خنزير ودمه »

٢٧٢-٢٢٤

« مظل الغنى ظلم . وإذا أتبع أحدكم على ملئ فليتبّع »

* * *

(ن)

٢٢٤

« نهى عن بيع الكالئ بالكالئ »

٢٥٧

« نهى عن بيع الغرر »

* * *

(ي)

« يا عبادى : إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا

٢٧٠

تظالموا »

فهرس المراجع

● القرآن الكريم

أولاً: كتب التفسير وعلوم القرآن:

* الجامع لأحكام القرآن. لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى
ت: سنة ٦٧١ هـ. ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الثالثة. سنة ١٩٨٧ م.
* جامع البيان عن تأويل آى القرآن. لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى.
ت سنة ٣١٠ هـ. حققه وعلّق حواشيه: الشيخ محمود محمد شاكر. وخرّج
أحاديثه: الشيخ أحمد محمد شاكر. ط. دار المعارف. بمصر. بدون رقم أو
تاريخ.

* علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه. د. عدنان محمد
زرزور. ط. المكتب الإسلامى. الثانية سنة ١٤٠٤ هـ سنة ١٩٨٤ م. بيروت -
لبنان.

* فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية فى علم التفسير. للإمام
محمد بن على الشوكانى. ت: سنة ١٢٥٠ هـ. تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.
ط. دار الوفاء للطباعة والنشر الأولى. سنة ١٤١٥ هـ. ١٩٩٤ م. ج. م. ع.

● ثانياً: كتب الحديث:

* الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان. للأمير علاء الدين ابن بلبان
الفارسى. ت: سنة ٧٣٩ هـ. ط. مؤسسة الرسالة. بيروت - لبنان.

* التعيين فى شرح الأربعين. نجم الدين سليمان بن عبد الكريم الطوخى.
ت: سنة ١٧١٦ هـ. تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان. ط. مؤسسة الريان.
بيروت. والمكتبة المكية بمكة المكرمة. وهى الطبعة الأولى. سنة ١٤١٩ هـ. سنة
١٩٩٨ م.

* سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني. ت: سنة ١١٢٨ هـ. ط. دار الكتاب العربي. بيروت - لبنان.

* سنن البيهقي. وهو كتاب: السنن الكبرى. والبيهقي هو: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي. ت: سنة ٤٥٨ هـ. ط. دار صادر. بيروت - لبنان.

* سنن الترمذي. أي: الجامع الصحيح. لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة. تحقيق وتخريج وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط مصطفى الحلبي.

* سنن الدارقطني. للإمام علي بن عمر الدارقطني. ت: سنة ٣٨٥ هـ. ط. دار المحاسن للطباعة. بالقاهرة.

* سنن الدارمي. للإمام عبد الله بن بهرام الدارمي. ت: سنة ٢٥٥ هـ. ط. دار إحياء السنة النبوية.

* سنن أبي داود. لأبي داود السجستاني. ت: سنة ٢٧٥ هـ. إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس. نشر محمد علي السيد حمص.

* سنن ابن ماجه. تصنيف محمد بن يزيد بن ماجه. ت: ٢٧٥ هـ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

ط. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي.

* سنن النسائي. للإمام النسائي. ط. دار الدعوة تركيا - بدون رقم أو تاريخ.

* السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. لمحمد بن علي الشوكاني. ت: ١٢٥٠ هـ. تحقيق محمد إبراهيم زايد. ط، دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان.

* ضعيف الجامع الصغير وزيادته. ط. المكتب الإسلامي بيروت - لبنان. بدون رقم أو تاريخ.

* غاية المرام فى تخريج أحاديث الحلال والحرام. محمد ناصر الدين الألبانى. ط. المكتب الإسلامى. بيروت - لبنان.

* مسند أبى يعلى الموصلى. للإمام أحمد بن على بن المثنى التميمى. ت: سنة ٣٠٧ هـ. تحقيق وتخريج الأحاديث: حسين سليم أسد. ط. دار المأمون للتراث. دمشق.

* مسند الإمام أحمد بن حنبل. ط. دار صادر والمكتب الإسلامى بيروت - لبنان.

* المصنف. لعبد الرزاق بن همام الصنعانى. ت: سنة ٢١١ هـ. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى. ط. المجلس العلمى.

* المنتقى شرح موطأ الإمام مالك لأبى الوليد الباجى. ط. دار الكتاب العربى. بيروت - لبنان.

* موطأ الإمام مالك. ط. مؤسسة الرسالة. الثانية. سنة ١٩٩٣ م. بيروت - لبنان.

* نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار. لمحمد بن على الشوكانى. ت: سنة ١٢٥٠ هـ. ط. دار الجيل. بيروت - لبنان.

● ثالثاً: كتب أصول الفقه وقواعده وتاريخه:

* الإحكام فى أصول الأحكام. لأبى الحسن على بن محمد الثعلبى الشهير بسيف الدين الآمدى. ت: ٦٣١ هـ. ط. دار الكتب العلمية. سنة ١٤٠٠ هـ. سنة ١٩٨٠ م. بيروت - لبنان.

* الإحكام فى أصول الفقه. لأبى محمد على بن حزم الأندلسى الظاهرى. ت: سنة ٤٥٦ هـ. تحقيق وتقديم وتصحيح: محمد أحمد عبد العزيز. ط. مكتبة عاطف سنة ١٣٩٨ هـ. سنة ١٩٧٨ م. ج.م.ع.

* إعلام الموقعين عن رب العالمين. للإمام ابن القيم. تحقيق الشيخ عبد الرحمن الوكيل. ط. مكتبة ابن تيمية بالقاهرة. بدون رقم أو تاريخ.

* البحر المحيط في أصول الفقه . لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الشهير بالزركشي . ت : ٧٩٤ هـ . تحرير : د . عبد الستار أبو غدة . مراجعة : عبد القادر عبد الله العاني . ط . دار الصفوة . الثانية سنة ١٩٩٢ م ج . م . ع . الغردقة .

* البرهان في أصول الفقه . لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني . ت : سنة ٤٧٨ هـ . تحقيق : د . عبد العظيم الديب . ط . دار الوفاء . الثالثة سنة ١٩٩٢ . ج . م . ع . المنصورة .

* تعليل الأحكام . للأستاذ : محمد مصطفى شلبي . ط . دار النهضة العربية . بيروت - لبنان .

* الذخيرة . لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي . المشهور بالقرافي . ت : سنة ٦٨٤ هـ . تحقيق : د . محمد حجي ط . دار الغرب الإسلامي . الأولى سنة ١٩٩٤ م . بيروت - لبنان .

* السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها . د . يوسف القرضاوي . ط . مكتبة وهبة . الأولى سنة ١٩٩٨ م .

* شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول . لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي . ت : سنة ٦٨٤ هـ . تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد . ط . دار الفكر . الأولى سنة ١٣٩٣ هـ سنة ١٩٧٣ م . بيروت - لبنان .

* شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل . لأبي حامد الغزالي . ت : سنة ٥٠٥ هـ . تحقيق : د . حمد الكبيس مطبعة الإرشاد ببغداد . بدون رقم أو تاريخ .

* الفروق . لشهاب الدين القرافي . ت : سنة ٦٨٤ هـ . ط . دار إحياء الكتب العربية الأولى . محرم سنة ١٣٤٥ هـ . بيروت - لبنان .

* قواعد الأحكام في مصالح الأنام . لأبي محمد عز الدين بن عبد العزيز

ابن عبد السلام. ت: سنة ٦٦٠ هـ. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد.
ط. دار الجيل. الثانية سنة ١٩٨٠م بيروت - لبنان.

* المستصفى من علم الأصول. لأبي حامد الغزالي. ت: سنة ٥٠٥ هـ ط.
مكتبة المتنبي. ودار إحياء التراث العربى. بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.

* مقاصد الشريعة الإسلامية. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. ط.
الشركة التونسية للتوزيع. سنة ١٩٧٨. بدون رقم.

* مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. للشيخ علال الفاسى. ط. مكتبة
الوحدة العربية. الدار البيضاء.

* الموافقات فى أصول الشريعة لأبى إسحاق الشاطبى. ت: سنة ٧٩٠ هـ.
تحقيق الشيخ عبد الله دراز. ط. دار المعرفة. الثانية سنة ١٩٧٥م. بيروت - لبنان.
* نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى. د. حسين حامد حسان ط. مكتبة
المتنبى. بالقاهرة. ١٩٨١م.

* نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى تأليف: د. أحمد الريسونى. ط.
المعهد العالمى للفكر الإسلامى. والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
الأولى. سنة ١٤١٢ هـ. سنة ١٩٩٢م. بيروت - لبنان.

● رابعاً: كتب الفقه:

* الاعتصام. لأبى إسحاق الشاطبى. ت: ٧٩٠ هـ. ضبطه وصححه أحمد
عبد الشافى. ط. دار الكتب العلمية الثانية. سنة ١٤١٥ هـ سنة ١٩٩٥م.
بيروت - لبنان.

* البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل فى مسائل المستخرجة.
لابن رشد القرطبى. ت: سنة ٥٢٠ هـ. تحقيق: أحمد الحبابى. بعناية الشيخ عبد
الله الأنصارى. ط. دار الغرب الإسلامى.

* شرح مختصر الروضة. لنجم الدين سليمان بن عبد القوى بن

عبد الكريم الطوفى . ت : سنة ٧١٦ هـ . تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي .
ط . مؤسسة الرسالة . الأولى . ١٩٨٧ م .

* فتاوى الإمام الشاطبي . محمد أبو الأجفان . ط . مطبعة الكواكب .
الثانية . ١٩٨٥ . تونس .

* الكافي قى فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل . لأبى محمد عبد الله بن
أحمد بن قدامة المقدسى . ت : سنة ٦٢٠ هـ . ط . المكتب الإسلامى . بدون رقم
أو تاريخ .

* مجموعة فتاوى ابن تيمية الكبرى . لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية . ت : سنة ٧٢٨ هـ . ط . دار المنار سنة ١٤١١ هـ . ١٩٩١ بمصر .

* مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد
الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلى وابنه محمد ط . مطبعة الحكومة الأولى سنة
١٣٨٦ هـ بالسعودية .

* المحلى . لأبى محمد ابن حزم الأندلسى . ت : سنة ٤٥٦ هـ بإشراف
الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن . ط . مكتبة الجمهورية العربية . سنة ١٣٨٧ هـ
١٩٦٧ م . بمصر .

* المغنى لابن قدامة المقدسى . ت : سنة ٦٢٠ هـ تحقيق : د . عبد الفتاح
الخلو . ط . دار هجر .

● خامساً : كتب اللغة

* القاموس المحيط . للفيروز آبادى . ط . مؤسسة الريان .

* لسان العرب المحيط . للعلامة ابن منظور . أعاد بناءه على الحرف الأول من
الكلمة : يوسف خياط . ونديم مرعشلى . ط . دار لسان العرب . بيروت - لبنان .

* المعجم الوسيط . مجمع اللغة العربية . ط . مطبعة مصر . سنة ١٣٨٠ هـ
١٩٦٠ م .

● سادساً: كتب التراجم والسير والمعارف

* إحياء علوم الدين. لأبى حامد الغزالي. ت: سنة ٥٠٥ هـ. ط. دار المعرفة بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.

* الأعلام. قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. تأليف: خير الدين الزركلى. ط. دار العلم للملايين. بيروت - لبنان الخامسة مايو ١٩٨٠.

* البداية والنهاية. للحافظ ابن كثير. ت: سنة ٧٧٤ هـ. ط. مكتبة المعارف. بيروت - لبنان. الثانية سنة ١٩٧٧.

* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. للشيخ محمد بن على الشوكاني. ت: سنة ١٢٥٠ هـ. ط. مطبعة السعادة بالقاهرة. الأولى. سنة ١٣٤٨ هـ.

* تهذيب الكمال فى أسماء الرجال. للإمام المزي. ت: سنة ٧٤٢ هـ تحقيق: د. بشار عواد معروف. ط. مؤسسة الرسالة سنة ١٤١٣ هـ. ١٩٩٢م الأولى.

* ابن تيمية، حياته، عصره، آراؤه، فقهه. للإمام محمد أبو زهرة. ط. دار الفكر العربى. بمصر. بدون رقم أو تاريخ.

* حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة. للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى. ت: سنة ٩١١ هـ. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. دار الفكر العربى. القاهرة. سنة ١٩٩٨ بدون رقم للطبعة.

* الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة. لابن حجر العسقلانى ت: سنة ٨٥٢ هـ. حققه وقدم له ووضع فهارسه: محمد سيد جاد الحق. من علماء الأزهر الشريف. ط. دار الكتب الحديثة بمصر. بدون رقم أو تاريخ.

* الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب. تأليف: قاضى القضاة ابن فرحون اليعمرى المدنى المالكى. تحقيق: د. محمد الأحمدى أبو النور. ط. مكتبة دار التراث بالقاهرة.

- * سير أعلام النبلاء. للإمام شمس الدين الذهبي. ت: سنة ٧٤٨ هـ. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط. ومحمد نعيم العرقسوسي. ط. مؤسسة الرسالة. الأولى. سنة ١٤٠٥ هـ. ١٩٨٤ م بيروت - لبنان.
- * شذرات الذهب في أخبار من ذهب. لأبي الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلي. ت: سنة ١٠٨٩ هـ. ط. المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت - لبنان بدون رقم أو تاريخ.
- * طبقات الشافعية الكبرى. للإمام السبكي ت: سنة ٧٧١ هـ تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. ومحمود محمد الطناحي. ط. عيسى البابي الحلبي. الأولى. بدون تاريخ.
- * الظاهر بيبرس. د. سعيد عبد الفتاح عاشور. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. سلسلة أعلام العرب (١٤). القاهرة سنة ١٩٦٣ هـ.
- * العبر في خبر من غبر. للإمام شمس الدين الذهبي. ت: سنة ٧٤٨ هـ. تحقيق: فؤاد سيد. ط. دائرة المطبوعات والنشر بالكويت. «سلسلة التراث العربي» سنة ١٩٦١ م.
- * العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تأليف: عمر بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي. تقديم: على صبح المدني. مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر. بدون رقم أو تاريخ.
- * فوات الوفيات - تأليف: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي. ت: سنة ٧٦٤ هـ. حققه وضبطه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط. مكتبة النهضة المصرية. ومطبعة السعادة بمصر. بدون رقم أو تاريخ.
- * قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية. تأليف: د. أميل يعقوب. ود. بسام بركة. ومي شيخاني. ط. دار العلم للملايين. بيروت - لبنان.
- * كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر. للعلامة المؤرخ: عبد الرحمن بن خلدون. ت:

سنة ٨٠٨ هـ ضبط المتن ووضع الحواشى والفهارس: أ. خليل شحادة. مراجعة: د. سهيل زكار. ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. الأولى سنة ١٤٠١ هـ سنة ١٩٨١ م. بيروت - لبنان.

* المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر. تأليف: عبد المتعال الصعیدی. ط. مكتبة الآداب بالجمايز بالقاهرة. بدون رقم أو تاريخ.

* مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. لصفى الدين عبد المؤمن البغدادی. ط. عيسى البابى الحلبي. الأولى. سنة ١٨٥٤ م.

* معجم البلدان. لشهاب الدين أبى عبد الله ياقوت الحموى الرومى البغدادی. ط. دار صادر. ودار بيروت. بيروت - لبنان. بدون رقم أو تاريخ.

* المعجم الفلسفى. د. جميل صليبا. ط. دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة. بيروت - لبنان.

* مفاتيح العلوم الإنسانية. د. خليل أحمد خليل. ط. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت - لبنان.

* مقدمة ابن خلدون. للعلامة الفيلسوف المؤرخ: عبد الرحمن بن خلدون. ت: سنة ٨٠٨ هـ. ط. دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة. سنة ١٩٨٢. بيروت - لبنان.

* مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية. تأليف: عبد الرحمن دمشقية. ط. مكتبة ابن تيمية. الثالثة. سنة ١٩٨٩ م. القاهرة.

* الناصر محمد بن قلاوون. د. محمد عبد العزيز مرزوق. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومى. سلسلة أعلام العرب (٢٨) بدون تاريخ.

* النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. لجمال الدين أبى المحاسن يوسف ابن تَغْرِى بَرْدَى الأتابكى. ت: سنة ٨٧٤ هـ. ط. وزارة الثقافة والإرشاد القومى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعات والنشر. وهى طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب. وليس لها رقم أو تاريخ.

* نزهة الأساطين فيمن ولى مصر من السلاطين . تأليف : عبد الباسط خليل
الملطى . تحقيق : محمد كمال الدين . ط . مكتبة الثقافة الدينية . الأولى . سنة
١٩٨٧ م . القاهرة .

* نيل الابتهاج بتطريز الديباج . أحمد بابا التنبكتى السودانى . ط . دار
الكتب العلمية . بيروت - لبنان .

* وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . لأبى العباس شمس الدين أحمد بن
محمد بن أبى بكر بن خلّكان . ت : سنة ٦٨١ هـ . تحقيق : محمد محيى الدين
عبد الحميد . ط . مكتبة النهضة المصرية . الأولى . سنة ١٩٤٨ م .

* • * • *

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٣
تمهيد	١٠
المبحث الأول: تحديد مصطلح « نظرية مقاصد الشريعة »	١١
المبحث الثاني: سبب اختيار الفترة الزمنية التي يدرسها البحث	١٥
المبحث الثالث: ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية	١٧
● الباب الأول: نظرية مقاصد الشريعة عن جمهور الأصوليين	٣٩
تقديم للباب الأول	٤١
- الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند ابن حزم الظاهري	٤٢
- الفصل الثاني: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني	٥٥
- الفصل الثالث: مقاصد الشريعة عند أبي حامد الغزالي	٥٨
- الفصل الرابع: مقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازي .	٧٦
- الفصل الخامس: مقاصد الشريعة عند سيف الدين الأمدى ..	٨٤
- الفصل السادس: مقاصد الشريعة عند الإمام العزبن	
عبد السلام	٩٣
- الفصل السابع: مقاصد الشريعة عند الإمام القرافى	١٠٧
- الفصل الثامن: مقاصد الشريعة عند الإمام نجم الدين	
الطوفى الخنبلى	١١٦

الموضوع	الصفحة
- الفصل التاسع: مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي	١٣٣
- الفصل العاشر: مقاصد الشريعة عند الإمام الزركشى	١٥٧
• الباب الثانى: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية	١٦٩
- الفصل الأول: موقف ابن تيمية من تقسيمات الأصوليين	١٧١
- الفصل الثانى: أسس المقاصد عند ابن تيمية	٢٠٢
- الفصل الثالث: ما هى مقاصد الشريعة عند ابن تيمية	٢٦١
- الفصل الرابع: طرق معرفة المقاصد الشرعية عند ابن تيمية ...	٣٠٣
• الباب الثالث: مقررات ونتائج مستخلصه	٣١٧
مقدمة	٣١٩
المبحث الأول: عرض نظرية مقاصد الشريعة	٣٢١
المبحث الثانى: جوانب القوة فى نظرية المقاصد	٣٣١
المبحث الثالث: جوانب الضعف فى نظرية المقاصد	٣٣٦
خاتمة:	٣٤١
فهرس الآيات	٣٤٣
فهرس الأحاديث	٣٥٢
فهرس المراجع	٣٥٦
فهرس الموضوعات	٣٦٦

* * *

This study includes the following:

Introduction Followed by a preface and a discussion of the following three themes:

Theme 1. Definition of terminology – theory of Islamic Legislation Purposes.

Theme 2. Reasons Behind the Selection of the period studied.

Theme 3. Briefing about Ibn- Taymiya

This is followed by three chapters

• Chapter (1) Islamic Legislation at the Fundamentalists

Section (1) Islamic Legislation Purposes at Al- Imam Ibn – Hazm Thahiri

Section (2) Islamic Legislation Purposes at Imam Al – Jweini

Section (3) Islamic Legislation Purposes at Abi – Hamid Al - Ghazali

Section (4) Islamic Legislation Purposes at Al–Imam Fakhr–Eldeen Al-Razi

Section (5) Islamic Legislation Purposes at Seif – Eldeen Al Amidi

Section (6) Islamic Legislation Purposes at Al–Imam Al–Izz Ibn-Abdelsalam

Section (7) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Qurafi

Section (8) Islamic Legislation Purposes at Najm–Eldeen Al–Tofi Al-Hanbali

Section (9) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Shatbi

Section (10) Islamic Legislation Purposes at Al – Imam Al – Zarkashi

• Chapter (2) Islamic Legislation Purposes at Ibn.

Section (1) Ibn - Taymiya is position of fundamentalists is divisions.

Section (2) Principals of purposes at Ibn.

Section (3) what are the Islamic Legislation purposes at Ibn.

Section (4) Methods of knowing Islamic Legislation Purposes at Ibn.

• Chapter (3) Results and Conclusion

Section (1) Explanation of Islamic Legislation purposes theory.

Section (2) Strengths in Islamic Legislation purposes theory.

Section (3) Weaknesses of Islamic Legislation purposes theory.

**Cairo university
Dar Al- Uloom College
Shareea Department**

**Islamic Legislation Purposes
Between Ibn- Taymiya and Fundamentalists**

**From Fifth to Eighth Higri Century
A Comparative Study**

A thesis Submitted for Masters degree

By

Abdul – Rahman Yousef Abdullah Al- Qaradawi

Supervised by

Professor Dr. Mohammed Biltagy Hassan

2000

**Cairo university
Dar Al- Uloom College
Shareea Department**

**Islamic Legislation Purposes
Between Ibn- Taymiya and Fundamentalists**

**From Fifth to Eighth Higri Century
A Comparative Study**

A thesis Submitted for Masters degree

By

Abdul – Rahman Yousef Abdullah Al- Qaradawi

Supervised by

Professor Dr. Mohammed Biltagy Hassan

2000